ARNOLD VAN GENNEP

DOCTEUR ÈS-LETTRES

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE

Étude critique des Théories sur les Origines de la Religion et de l'Organisation sociale

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1920

L'ÉTAT ACTUEL

DU

PROBLÈME TOTÉMIQUE

DU MÊME AUTEUR

Tabou et Totémisme à Madagascar, 1 vol. in-8°.
Mythes et Légendes d'Australie, 1 vol. in-8°.
Religions, Mœurs et Légendes, 5 vol. in-18.
La Question d'Homère, 1 vol. in-18, illustré.
La Formation des Légendes, 1 vol. in-18.
Les Rites de Passage, 1 vol. in-8.
La Savoie vue par les écrivains et les artistes, 1 vol. in-18, illustré.
Études d'Ethnographie Algérienne, 2 vol. in-4°, illustrés.
En Algérie, 1 vol. in-18.
Les Demi-Savants, 1 vol. in-18.
Le Génie de l'Organisation, 1 vol. in-18.
Le Tissage aux Cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne (en collaboration avec G. Jéquier), 1 vol. in-4°, illustré, tirage à 125 exemplaires.
Guide sommaire du Musée Ethnographique de Neuchâtel, 1 vol. 8°, illustré.
En Savoie; T. I: *Du Berceau à la Tombe*, 1 vol. in-18 carré, illustré.
Le Mécanisme de l'Organisation. 1 vol. in-18.
Les Poteries peintes de l'Afrique du Nord, 1 vol. i[illegible]°, illustré, tirage limité.

TRADUCTIONS

J.-G. Frazer, *Le Totémisme*, 1 vol. in-18.
K. Groos, *Les Jeux des Animaux*, 1 vol. in-8°.
Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, 4 vol. in-8°.
E. Canziani, *Costumes, Mœurs et Légendes de Savoie*, 1 vol. in-4°, illustré (sous presse).

L'ÉTAT ACTUEL

DU

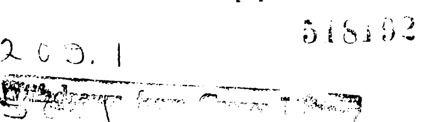
PROBLÈME TOTÉMIQUE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1920

La découverte du totémisme comme système d'organisation à la fois religieuse et sociale date de cent trente ans environ; mais l'étude systématique et approfondie de ses diverses formes dans les sociétés relativement primitives encore survivantes ne date guère que de vingt-cinq ans à peine. Les découvertes nouvelles ont suscité normalement de nouvelles théories. Celles-ci se sont accumulées et peu à peu compliquées de telle sorte qu'il m'a semblé nécessaire d'en tenter la critique comparée et le classement.

Le but même du livre en a déterminé le plan : comme l'ouvrage encyclopédique, en quatre gros volumes, de sir James G. Frazer, **Totemism and Exogamy,** *contenait tous les faits essentiels, j'ai pris pour point de départ la théorie de Frazer ; puis j'ai comparé les critiques faites à cet ouvrage et à cette théorie ; et quand ce noyau central a été délimité, j'ai examiné tour à tour les autres théories générales, en les classant autant que possible aussi autour de leur idée centrale propre ; enfin j'ai étudié les théories particulières, parfois construites en partant d'éléments du totémisme qui sont d'ordinaire considérés comme secondaires ou accessoires.*

Je reconnais que cette manière de procéder n'est guère rectiligne, et qu'il y a dans mon exposé des retours en arrière et des sinuosités : mais il paraît difficile d'agir autrement quand on veut expliquer ce qu'est au juste le totémisme, parce que, de l'avis même des théoriciens, c'est un phénomène encore mal délimité d'une part, et de l'autre extrêmement complexe et touffu. L'analyse y discerne une demi-douzaine d'éléments regardés d'un commun accord comme essentiels, auxquels s'en ajoutent d'autres, en nombre variable selon les populations étu-



diées, et dont la place dans le système originel n'est pas connue encore avec certitude. C'est sur la valeur relative de ces éléments essentiels et accessoires, et sur la nature des causes qui les ont déterminés que portent les discussions théoriques. Et, à moins d'être injuste, il m'a fallu accorder, vu l'état actuel du problème totémique, une valeur d'équivalence aux arguments en présence. D'où précisément ces allées et venues de l'exposé.

La deuxième Partie traite de quelques possibilités de survivances totémiques dans le bassin méditerranéen. En règle générale, je n'avais pas à citer ni à décrire les faits sur lesquels les théories analysées sont fondées. Mais j'ai dû le faire là où sir James Frazer ne l'avait pas fait, notamment dans la discussion sur l'existence du totémisme chez les peuples les plus primitifs connus et dans l'étude de certaines survivances supposées.

La troisième Partie, enfin, montre que si la plupart des théories du totémisme prennent pour point de départ l'aspect religieux du phénomène, il en est quelques-unes qui tendent à subordonner cet aspect religieux à l'aspect sinon laïque, du moins social. C'est visiblement la tendance des théoriciens les plus récents. Au surplus, le tableau des théories dressé dans le dernier chapitre montre que le totémisme a déjà exercé la sagacité et l'ingéniosité de bien des savants ; et l'on a des raisons de croire qu'il en sera encore de même pendant bien des années.

A. v. G.

Bourg-la-Reine,
avril 1919.

L'histoire du problème totémique se divise en un certain nombre de périodes, caractérisées chacune par la publication d'une œuvre importante qui a donné naissance à une systématisation nouvelle des matériaux et des théories. La première période, de pure et simple curiosité, se clôt par la découverte proprement dite du totémisme par Mac Lennan (en 1869-1870) qui, le premier, coordonna un grand nombre de faits épars. Cette découverte n'attira que peu l'attention en dehors des milieux anglais; Herbert Spencer en indiqua aussitôt l'importance aux sociologues; Lubbock et Tylor introduisirent le totémisme dans leurs constructions scientifiques [1].

Les faits s'accumulèrent ensuite irrégulièrement, mais en nombre suffisant pour nécessiter bientôt une deuxième synthèse préalable. Elle est due à J. G. Frazer, dont le volume *Totemism*, paru en 1887, termine la deuxième période.

Il servit de base à des recherches de toute sorte, et surtout aux archéologues désireux de retrouver le totémisme à l'état de survivance dans les religions de l'Égypte, de la Grèce, de l'Italie et du monde celtique. Il suscita aussi des théories complètes, comme celle de Jevons, dont Léon Marillier fit une critique pénétrante, et des monographies à la fois descriptives et théoriques comme mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*.

Entre temps était découvert le totémisme des Australiens

1. Pour ces questions de date et de priorité, voir Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 43-44, notes; cependant l'idée de ranger dans une même catégorie le *totem* des Indiens de l'Amérique du Nord et le totem (*Kobong*) des Australiens est due à Grey, en 1841; le mot *totémisme* date de J. Long (1778).

centraux. Le premier volume de Spencer et Gillen (*The native Tribes*) marque l'ouverture de la quatrième période (1899). Il suscite à son tour des théories générales, comme celles de Haddon, de Frazer, de Lang, et de nombreuses polémiques. La publication du deuxième volume (*The northern Tribes*, 1904) apporte des matériaux nouveaux de controverse ; l'intérêt pour la théorie générale du totémisme, d'abord répandu en Angleterre et en France (beaucoup moins aux Etats-Unis où on ne s'occupait alors que du totémisme des Indiens) s'étend et fait naître des travaux critiques et même des théories en pays allemands et scandinaves (Pikler et Somló, W. Schmidt, Reuterskiöld, etc.). On doit regarder comme appartenant à cette période un grand nombre d'ouvrages, comme les articles et le volume de Durkheim, les gros volumes de Wundt, la thèse de A. A. Goldenweiser, dont la date de publication est pourtant relativement récente.

J. G. Frazer, cependant, sans prendre part aux polémiques, accumulait des matériaux et dressait des observateurs à enregistrer les faits de totémisme. Avec la publication des quatre volumes de *Totemism and Exogamy* en 1910 se termine la quatrième période et commence la cinquième, qui dure encore en ce moment. Elle promettait de devenir très intéressante. Le grand ouvrage de Frazer a mis à la portée du public scientifique général un *corpus* énorme de faits dont l'accès direct était jusque-là réservé aux spécialistes, tant ethnographes qu'historiens des religions, et que peuvent maintenant utiliser les sociologues de toutes nuances, les psychologues, les psychiâtres, les philosophes ; de leur côté, les archéologues y trouvent des éléments détaillés de comparaison, de sorte que les recherches sur les survivances possibles du totémisme chez les peuples anciens se trouvent renouvelées.

J'ai analysé au fur et à mesure de leur publication la plupart des travaux sur le totémisme depuis la mort de Léon Marillier [1].

1. Analyse de N. Kharouzine, *Le serment par l'ours et les bases totémiques du culte de l'ours chez les Ostiak et les Vogoul* (en russe), R. H. R., t. XL, 1899, p. 323-327 ; de Andrew Lang, *Social Origins* et de J. J. Atkinson, *Primal Law*

Mon dernier mémoire était consacré au grand ouvrage de Frazer et aux critiques parues presque aussitôt après sa publication, pendant la première moitié de l'année 1911 [1]. Avant d'entreprendre une revue générale des théories sur le contenu et l'origine du totémisme publiées postérieurement à cette date, il me faut signaler certaines tentatives récentes qui ont été faites pour obtenir des divers savants qui s'intéressent spécialement à ce problème des « consultations motivées ».

Du 27 août au 4 septembre 1912 se tint à Louvain la première Semaine religieuse, organisée par le P. W. Schmidt, directeur de la revue autrichienne *Anthropos*, avec le concours de nombreux prêtres et missionnaires ; plusieurs communications furent consacrées à la discussion du problème totémique, puis publiées dans un recueil spécial [2]. Le même savant accueillit l'année d'après une demande formulée par lettre par un Russo-Américain, A. A. Goldenweiser, qui venait de faire paraître une thèse sur le totémisme, et proposait de soumettre le problème à la fois à des observateurs directs et à des théoriciens, dont

R. H. R., 1903, t. XLVIII, p. 393-399; *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux, 1904, chap. XVII (totémisme, réincarnation et zoolâtrie) ; *Totémisme et culte des enseignes à Rome*, Revue des Traditions populaires, t. XIX, 1904, p. 321-327, republié dans *Religions, Mœurs et Légendes*, Paris, Société du Mercure de France, t. II, 1909, p. 9-21 ; *Les principes du totémisme*, Revue des Idées, 1905, p. 317-320, republié dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t. I, 1908, p. 50-58 ; analyse de Spencer et Gillen, *Northern Tribes* et de Howitt, *South-East Tribes*, etc., R. H. R., t. LI, 1905, p. 438-442 ; *Mythes et Légendes d'Australie*, Paris, Guilmoto, 1906, Introduction, p. v-cvi ; analyse de Andrew Lang, *The Secret of the Totem*, R. H. R., t. LIII, 1906, p. 241-245 ; *Ueber neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der Ethnologie und Soziologie der Australischen Eingeborenen*, Hessische Blaetter fuer Volskunde, t. VI, 1907, p. 122-126 ; *Questions australiennes*, Man (Londres), t. VII, 1907, p. 23-24 et t. VIII, 1908, p. 37-41 ; *Totémisme et méthode comparative*, R. H. R., t. LVIII, 1908, p. 34-76, republié dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t II, 1909, p. 22-88 sans la liste bibliographique des p. 66-67 du texte original ; *Qu'est-ce que le totémisme?* Folk-Lore (Londres), t. XXII, 1911, p. 93-104, republié dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t. V, 1914, p. 82-104.

1. *Publications nouvelles sur la théorie du totémisme*, R. H. R., 1912, t. LXV, p. 340-361, republié, avec quelques changements, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. V, Paris, 1914, p. 44-75.

2. *Semaine d'Ethnologie religieuse ; Compte rendu analytique de la 1re session, tenue à Louvain du 27 août au 4 septembre 1912* ; 1 vol. in-8, Paris, Beauchesne, et Bruxelles, Dewit, 1913.

il donnait une liste [1]. Le P. Schmidt trouva l'idée bonne et envoya en effet une circulaire [2]. Les deux tiers au moins des savants pressentis s'étant récusés, soit par manque de temps, soit parce qu'ayant publié peu avant leur opinion, ils ne voyaient pas d'avantages à se répéter, soit même pour des

1. Voici la traduction de cette lettre :

« Columbia University, New-York, le 31 décembre 1912.

« Cher Monsieur,

« La publication du traité brillant mais non convaincant de Durkheim sur la religion prouve que l'une des phases de la pensée socio-religieuse, à savoir le problème du totémisme, demeure aussi plein de vague et d'incompréhension mutuelle qu'auparavant. Ce problème est d'un intérêt profond pour moi, car j'ai moi-même contribué un peu à la discussion du totémisme, et je continue à suivre et à analyser, au mieux de mes forces, l'amas de faits qui ne cesse de s'accroître. Il me vient à l'idée que les savants qui s'occupent du totémisme tireraient un grand profit, et que beaucoup de controverses inutiles seraient épargnées, si chacun de ceux qui sont en ce moment adonnés à des recherches totémiques pouvait être amené à formuler dans un article assez bref : 1° son interprétation du totémisme, et 2° sa conception du problème totémique. Il me semble aussi que *Anthropos*, qui est probablement le plus cosmopolite des périodiques ethnographiques, serait la meilleure place pour un tel symposion. Je pense à des savants comme van Gennep, Durkheim, Hubert et Mauss en France, J. G. Frazer, N. W. Thomas, Sir L. Gomme en Grande-Bretagne ; Fr. Graebner, E. Thurnwald, P. Ehrenreich, etc., en Allemagne ; Hill-Tout, J. N. E. Hewitt, etc., aux Etats-Unis. Il tomberait alors à la charge du directeur d'*Anthropos* de présenter un sommaire de la discussion et de formuler ses conclusions personnelles dans son introduction au symposion.

« Si ce plan vous paraît intéressant, je serai heureux de vous aider en obtenant sa réalisation de ce côté de l'Atlantique.

« Votre sincèrement.

« A. A. Goldenweiser. »

2. Voici la traduction de la lettre-circulaire que j'ai reçue :

« Moedling, Saint-Gabriel, le 20 février 1913.

« Très honoré Monsieur,

« En annexe je vous fais parvenir la copie d'une lettre de M. Goldenweiser, où il expose sa proposition d'une publication en commun, dans *Anthropos*, des opinions sur le problème totémique. Je vous serais reconnaissant de me faire savoir si vous êtes disposé à accepter cette proposition. De mon côté, je ne puis que déclarer qu'elle rencontre ma sympathie, que je mets à la disposition de son exécution la revue *Anthropos*, et que je mettrai tous mes soins à la faire réussir. Je tiens encore à remarquer que dans l'exécution de l'idée fondamentale de M. Goldenweiser, il pourra se produire des modifications de détail, et je vous prie de me faire connaître votre opinion à ce sujet.

« J'ai transmis l'invitation à se prononcer sur la proposition dont il s'agit

motifs de personne ou de doctrine intellectuelle, le P. Schmidt s'adressa à d'autres savants encore, cependant que Goldenweiser obtenait l'adhésion de savants américains. Le résultat définitif est signalé dans *Anthropos*.

Ont répondu : Boas, Brown, Goldenweiser, Graebner, Hill-Tout, Reuterskiöld, Rivers, Schmidt, Swanton, Thomas, Thurnwald, Trilles et Wundt. Le P. Schmidt se chargea d'exposer et de critiquer les opinions sur le totémisme de Haddon, de Hartland et de van Gennep, et A. A. Goldenweiser celles de Lang, de Frazer et de Durkheim. Enfin le P. Schmidt avait à donner un résumé global de la discussion [1].

aux savants suivants d'Europe, ceux d'Amérique devant être invités par M. Goldenweiser :

« *France-Belgique :* Durkheim ; Foucart ; Hubert ; Le Roy ; Mauss ; Trilles ; Van Gennep.

« *Angleterre :* Frazer ; Gomme ; Haddon ; Hartland ; Rivers ; Thomas.

« *Allemagne-Suède :* Ehrenreich ; Graebner ; Reuterskioeld ; Thurnwald ; Wiedemann ; Wundt.

« Dans ce choix, je me suis guidé d'après deux considérations : 1° que tous les domaines totémiques, au sens géographique, fussent également représentés le plus possible ; 2° que seuls pourraient prendre part à la discussion les auteurs qui ont exposé dans des travaux personnels une conception nouvelle pour la première fois, ou qui ont soutenu une conception antérieure avec des preuves de fait nouvelles et importantes. Je vous prie de me faire connaître amicalement quels sont les savants que j'ai oubliés et que vous jugeriez nécessaire d'inviter, tout en vous faisant remarquer qu'il ne faudra pas dépasser un certain chiffre, sinon la discussion s'étendrait et se disperserait trop.

« D'ailleurs la liste ci-dessus entraîne déjà un nombre si grand de participants, que chacun ne pourra exposer sa conception que d'une manière sommaire, en renvoyant pour les détails à ses publications antérieures. Sans vouloir fixer de limites, il me semble que chaque participant pourra avoir droit à 8-10 pages d'*Anthropos ;* je pourrais ainsi faire paraître l'ensemble dans trois fascicules de la revue.

« Voulez-vous me permettre de résumer sous la forme des questions suivantes, le contenu de ma lettre :

« 1° Êtes-vous d'accord avec la proposition que fait M. Goldenweiser, et prendrez-vous part à son exécution ?

« 2° Quelles propositions de modification à cette proposition auriez-vous à formuler ?

« 3° Faudrait-il inviter encore d'autres savants que ceux de la liste ci-dessus ?

« 4° Vers quel moment enverriez-vous votre article ?

« Dans l'attente d'une réponse, etc.

« P. W. Schmidt. »

1. Cf. *Anthropos*, 1914, p. 287 ; voici le sommaire de l'ensemble prévu :

1. *Einleitung*, par le P. Schmidt ; 2. *The social and emotional element in tote-*

Comme, par suite de la guerre et de ma mobilisation, je n'ai pu recevoir que le premier fascicule de 1914 d'*Anthropos*, je ne pourrai faire état ici que des réponses de Swanton et de Wundt.

Enfin dans le courant de juin 1914, j'ai reçu du Dr Augustin Kraemer, président du Congrès des Anthropologistes allemands à Hildesheim, prévu pour octobre, une invitation à venir exposer mon opinion sur le problème totémique ; une ou plusieurs séances seraient réservées pour sa discussion ; des spécialistes avaient promis leurs concours. Il semble que ce devait être, de la part du groupe de savants de Berlin, de Leipzig et de Munich, une sorte de réponse à l'initiative de Goldenweiser et du P. Schmidt, le milieu des ethnographes allemands de *Globus*, de la *Zeitschrift fuer Ethnologie* et de l'*Archiv fuer Anthropologie* étant opposé à celui de l'*Anthropos*, dont les tendances leur paraissaient anti-scientifiques.

Quoi qu'il en soit, la guerre est venue interrompre cette sorte de luttes et ralentir tout travail de science pure. Malgré des lacunes inévitables en ce moment, il m'a paru nécessaire de marquer l'état actuel du problème totémique afin de simplifier leur travail à ceux qui continuent de s'y intéresser.

Etant donné le but de ce livre, je n'ai pas à analyser ici les monographies uniquement descriptives, parmi lesquelles les deux volumes de Henri Junod sur les Ba Thonga et les Ba

mism, par R. Swanton ; 3. *Totemismus und Stammesorganisation in Australien*, par W. Wundt ; 4. *The definition of totemism*, par A. R. Brown ; 5. *Le totémisme chez les Fan*, par le P. H. Trilles ; 6. *The terminology of totemism*, par W. H. R. Rivers ; 7. *Die Natur des Totemismus*, par E. Reuterskioeld ; 8. *Totemism in southern Nigeria*, par N. W. Thomas ; 9. *Totemismus als kulturgeschichtliches Problem*, par Fr. Graebner ; 10. *The method of investigating totemism*, par A. A. Goldenweiser ; 11. *Totemism in northern America*, par C. Hill-Tout ; 12, *Totemismus, viehzuechterischer Nomadismus und Muterrecht*, par le P. W. Schmidt ; 13. *Totemism in northwestern America*, par Fr. Boas ; 14. *Die Psychologie des Totemismus*, par R. Thurnwald ; 15. *The views of Lang, Frazer and Durkheim on totemism*, par Goldenweiser ; 16. *Die Auffassungen Haddon's, Hartland's und van Gennep's vom Totemismus*, par le P. Schmidt ; 17. *Zusammenfassung der Diskussion*, par le P. Schmidt.

Pédi [1] et le troisième volume de Spencer sur les Australiens [2] se placent au rang des meilleures, mais seulement les publications où a été considérée soit la théorie générale du totémisme, soit l'une des théories particulières en relation avec l'aspect magique et religieux de cette institution. J'ai cru préférable, pour éviter des répétitions, et à cause du grand nombre de ces publications, de ne pas suivre uniquement l'ordre chronologique, mais de les sérier plutôt d'après leur contenu.

1. Henri Junod, *The Life of a South-African Tribe*, Neuchâtel, Attinger frères in-8, t. I, 1912 et t. II, 1913.

2. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, Macmillan, in-8, 1914.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

La théorie conceptionnelle de J.-G. Frazer. — Appréciation de Totemism and Exogamy *par Loisy, Hébert, Goldenweiser, Hartland, Gomme et Heape. — Les formules de Goldenweiser et leur critique par Lang. — L'attitude de Swanton. — La définition du totémisme. — Les opinions de Schmidt et de Trilles. — L'attitude pratique de Rivers.*

On sait que **Sir James Frazer**, après avoir élaboré trois théories différentes du totémisme, s'en est définitivement tenu à la troisième, dite conceptionniste, conceptionaliste ou conceptionnelle. Il est revenu sur la question dans un ouvrage récent [1] de la manière suivante :

« Un totem est communément une classe d'objets naturels, le plus souvent une espèce animale ou végétale, à laquelle le sauvage s'identifie d'une curieuse manière, en s'imaginant que lui-même et tous les membres de son clan sont pour des buts pratiques des kangourous ou des émous, des rats, etc. L'origine de cette identification remarquable entre des hommes et des animaux, des plantes ou d'autres choses est encore très discutée ; mon opinion personnelle est que la clef du mystère est fournie par la croyance australienne sur la naissance et la réincarnation [2]. »

Et plus loin, après avoir analysé les cérémonies en rapport avec le totem Wollunqua dans la tribu Warramunga, il expose

1. Sir James G. Frazer, *The Belief in Immortality*, t. I, Londres, Macmillan, in-8, 1913.
2. *Loc. cit.*, p. 95.

que, dans des circonstances favorables, le totémisme peut fort bien se transformer en un culte proprement dit des ancêtres, et celui-ci à son tour en un panthéon du type organisé [1].

Au cours des pages qui suivent, on rencontrera diverses objections qui ont été faites, par bien des auteurs se plaçant souvent à des points de vue différents, aux théories, ou si l'on préfère aux hypothèses de Frazer, et qui se formulent brièvement ainsi : 1° la théorie de la primitivité des Australiens en général ; 2° la théorie de la primitivité des Arunta par rapport aux autres tribus australiennes ; 3° celle de la primitivité des opinions australiennes centrales sur la réincarnation totémique ; 4° celle de la valeur documentaire des légendes australiennes décrivant la période mythique de l'Alcheringa ; 5° celle de l'indépendance mutuelle de l'exogamie et du totémisme ; 6° celle du caractère non religieux, mais seulement magique, du totémisme primitif. La plupart des critiques n'ont considéré que deux ou trois de ces hypothèses ; quelques-uns seulement les ont toutes soumises à un examen approfondi.

Dans l'article qui termine sa longue étude du livre de Frazer [2], **M. Alfred Loisy** donne plutôt un essai de rattachement du totémisme à d'autres systèmes religieux qu'il ne propose une tentative d'explication de ce phénomène commme tel : « Le totémisme, forme rudimentaire d'organisation sociale peut n'avoir pas été universel dans l'humanité et... il ne semble pas qu'il l'ait été. Mais la mentalité qui a produit, dans certaines races humaines, le totémisme a existé partout, et ce sont des conditions d'existence différentes qui en auront ici et là diversifié les produits. »

Sans doute, et c'est de même que Goldenweiser disait que le totémisme est une combinaison particulière d'éléments caractéristiques qui en d'autres systèmes se sont combinés autrement. Or, ce qu'on voudrait savoir c'est comment une « mentalité primitive » qui a existé partout a produit dans certains cas du

1. *Ibidem*, p. 115.

2. Alfred Loisy, *Le totémisme et l'exogamie* (*huitième et dernier article*) Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, t. IV, 1913, p. 171-186.

totémisme, et non dans d'autres cas, ni chez d'autres races ; et pourquoi dans ces cas elle s'est exprimée sous une forme aussi nettement systématique.

Puis, adoptant le point de vue de Frazer qu'on trouve plus développé encore dans le volume de Durkheim, Loisy admet qu'il y a un rapport étroit entre le totémisme et le culte des ancêtres ; il admet aussi un rapport (mais que nie Durkheim) entre le totémisme et le culte des animaux. Le dernier chapitre est une critique de la théorie du sacrifice de communion totémique d'abord élaborée par Robertson Smith, théorie que Frazer avait signalée sans la reprendre à son compte, que Durkheim a développée dans un sens sociologique, mais que Loisy rejette absolument : « le sacrifice même n'est pas un élément du totémisme, et l'on pourrait dire que le totémisme comme tel exclut le sacrifice ». Le seul cas, dit-il, où la confusion serait possible, à savoir l'ensemble de rites sacrificiels exécutés par les Zuñi pour fabriquer des masques et idoles-poupées en peau de daim, « est un sacrifice qui appartient aux us et coutumes d'un peuple totémique, qui tient au totémisme de ce peuple, mais qui en tant que sacrifice, se rattache à la religion qui a grandi dans le totémisme, non au totémisme même, ni aux principes fondamentaux de l'institution totémique » [1].

Dans l'analyse de *Totemism and Exogamy* par **Marcel Hébert** [2] on rencontre une remarque ingénieuse. Après avoir dit que la *loi de participation* de Lévy-Bruhl ne donne pas une explication réelle de la mentalité des « primitifs », il ajoute : « Cette explication doit remonter jusqu'au principe analogique de l'esprit qui, chez le sauvage, n'étant pas contrebalancé par des notions scientifiques, s'applique jusqu'à l'excès... Les animaux, les végétaux sont à l'origine considérés par le sauvage comme possédant des qualités précieuses, plus intenses ou meilleures que les siennes propres. Voilà un élément *qualitatif*. S'il prend le dessus dans la conscience du sauvage, le toté-

1. *Loc. cit.*, p. 186.
2. Marcel Hébert, *Note sur Totemism and Exogamy*, Cenobium (Lugano), sept.-oct. 1910, tir. à part, 10 pages.

misme tendra vers la vénération du totem, et pourra faire place à diverses formes religieuses... Mais habituellement, le totémisme demeure plutôt *quantitatif;* le totem est un réservoir de forces, un accumulateur d'énergie. C'est pour en profiter qu'on l'a choisi, accaparé, ajouté aux ressources propres du groupe ; le totémisme est surtout alors utilitaire et magique. »

Certes, il ne faudrait pas pousser à l'extrême la distinction, ainsi tracée par Marcel Hébert, entre l'élément qualitatif et l'élément quantitatif du totémisme, ni prendre au pied de la lettre cette expression que le totem a été choisi de propos délibéré comme réservoir de forces utiles. Car si l'on dresse une statistique des totems dans chaque tribu australienne, et une statistique des cérémonies, on constate que la très grande majorité des totems est simplement l'objet d'interdictions, donc de rites négatifs, sans qu'il soit possible d'affirmer que le but cherché soit vraiment « utilitaire ». On notera aussi que cette théorie du dynamisme du totem anticipe dans la littérature spéciale française celle de Durkheim, et sert pour ainsi dire de pont entre les interprétations psychologiques des Anglais et les interprétations sociologiques de l'école française. Enfin le point de vue de Marcel Hébert est surtout intéressant pour l'étude des pseudo-totémismes, comme celui des Indes néerlandaises, de Madagascar ou de l'Afrique Occidentale.

Il convient encore de signaler l'analyse fort peu tendre, agressive même parfois, mais détaillée et d'une portée générale certaine qu'a donnée de *Totemism and Exogamy* **M. A. A. Goldenweiser**, dans un périodique actuellement disparu qu'ont publié pendant deux années l'Association Anthropologique Américaine et la Société Américaine de Folk-Lore[1]. Elle présuppose, comme de juste, chez le lecteur une connaissance suffisante des opinions de Goldenweiser telles qu'il les a exprimées dans sa thèse de doctorat[2].

1. A. A. Goldenweiser, *Methods and Principles ; review of J. G. Frazer's Totemism and Exogamy*, Current Anthropological Literature, t. II, 1913, Lancaster, Pa., p. 199-212.

2. Cf. *Publications nouvelles*, etc., pour une analyse de ce volume.

L'auteur reproche d'abord à Frazer de n'avoir pas étudié l'exogamie pour elle-même et en entier, mais seulement dans les cas où elle se rencontre unie au totémisme, et seulement dans ses rapports avec ce dernier. Cette limitation, dit-il, a empêché Frazer de donner du phénomène exogamique une explication valable pour toutes ses formes.

Une deuxième critique se rapporte à une limitation du même ordre : Frazer n'a étudié les esprits-gardiens et les sociétés secrètes que par rapport au totémisme, et seulement chez les Indiens de l'Amérique du Nord, mais non comme des phénomènes qui ont leur existence et leur valeur propres d'une part, et qui se rencontrent aussi ailleurs liés au totémisme, par exemple dans l'Afrique Occidentale et en Mélanésie.

Ces deux limitations du sujet auraient placé Frazer dans un faux jour et l'ont empêché par la suite de déterminer le caractère réel des concomitantes totémiques de l'exogamie, des esprits-gardiens et des sociétés secrètes [1].

Par contre, Frazer a bien su distinguer le totémisme tant de la religion en général que du culte des animaux et des plantes, Goldenweiser se refusant à voir dans le totémisme une forme de zoolâtrie ou de phytolâtrie.

Quant à la théorie centrale de Frazer, dérivant le totémisme de la croyance des femmes arunta et de leurs voisines à la conception sans intervention de l'acte sexuel, et que le savant anglais fonde uniquement sur des faits australiens centraux et mélanésiens (découverts par Rivers), Goldenweiser la juge même indigne de discussion, non seulement parce que Andrew Lang a définitivement démontré le sens de ce qu'il appelait

1. Goldenweiser reproche aussi à Frazer d'avoir réimprimé *in extenso* son petitvolume de 1887, ce qui peut produire des confusions; d'avoir oublié Cunow, Strehlow, Marillier (« dont *La place du Totémisme*, etc., est un article aussi brillant dans la critique que dans la construction et assure à son auteur la place d'un précurseur »), Andrew Lang, etc. ; d'avoir accordé trop de crédit à Spencer et à Roscoe « qu'il a personnellement influencés » ; d'avoir commis de graves erreurs dans son exposé du totémisme et de l'organisation religieuse et sociale des Kwakiutl, erreurs que Goldenweiser rectifie au moyen de documents plus récents et mieux contrôlés ; etc.

l'*anomalie arunta*[1], mais surtout parce que rien ne permet à Frazer d'affirmer : 1° que ces faits arunta et mélanésiens sont absolument primitifs ; 2° que c'est de cette série de croyances et non d'aucune autre qu'est sorti le totémisme, avec tout son développement ultérieur. « Ayant affirmé son opinion, dit Goldenweiser, Frazer la fait suivre de huit pages remplies de ce crépuscule de mysticisme placide où il aime à s'associer au moraliste et à l'éleveur d'animaux domestiques[2]. »

Plus grave encore serait, du point de vue méthodologique, le fait que Frazer, tout en ne regardant plus comme typiques du totémisme aucun des caractères, principes ou symptômes qu'il avait d'abord définis, considère cependant que toutes les institutions totémiques sont du même ordre, qu'elles naissent et se développent de la même manière, et qu'on a le droit de reconstituer le contenu et le développement d'un certain complexe totémique par analogie avec les données dérivées d'autres complexes totémiques. Et Goldenweiser de signaler 45 passages où, selon lui, Frazer a commis cette faute de raisonnement, ou du moins d'appréciation[3].

L'auteur pourtant se défend contre le reproche qu'on pourrait lui adresser de se livrer à une hypercritique. Il admire, tout comme un autre, dit-il, l'œuvre considérable de Frazer, mais voudrait que ce savant tînt compte des remarques et objections qu'on lui fait, et qui se peuvent formuler ainsi :

« 1° Le volume de l'ouvrage pourrait être notablement réduit, ce qui serait tout à son avantage, en donnant moins de citations étendues et en formulant plus brièvement certains faits, tels que les termes de parenté dans le système classificatoire ;

« 2° La présentation des faits n'est pas toujours objective, étant colorée par les théories de l'auteur ;

« 3° Une partialité indéniable est montrée pour certains auteurs, alors que d'autres sont éliminés sans justification ;

« 4° Quand plusieurs auteurs sont cités qui traitent d'une

1. Dans *Anthropos*, 1910, p. 1101-1107.
2. *Loc. cit.*, p. 210.
3. *Loc. cit.*, p. 211.

même région, leurs descriptions sont souvent juxtaposées sans aucun essai de coordination, ce qui détermine un exposé extrêmement confus ;

« 5° Les relations historiques entre les tribus devraient être prises en considération, surtout en ce qui concerne la diffusion des phénomènes totémiques ;

« 6° L'exposé de l'exogamie devrait être, ou bien restreint de manière à ne comprendre que celles des phases de l'exogamie qui concernent le totémisme, ou étendu de manière à présenter un traité complet du phénomène de l'exogamie aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du totémisme ;

« 7° De même, les chapitres sur les esprits-gardiens et les sociétés religieuses devraient être, ou bien éliminés, ou bien étendus de manière à comprendre les régions autres que l'Amérique du Nord ;

« 8° Une élaboration plus systématique des problèmes théoriques suscités par la grande masse des faits totémiques modifierait grandement l'exposé des nombreuses phases et particulièrement des différents éléments séparés du totémisme ;

« 9° En ce qui concerne les origines du totémisme et de l'exogamie, il faudrait rendre pleine justice aux théories existantes et les méthodes de l'ethnologie moderne devraient être amenées à utiliser toutes les tentatives de construction [1]. »

Dans le long article que **M. Sidney Hartland** a consacré à l'exogamie [2] et qui contient sur ce sujet des remarques intelligentes et précises d'une grande portée théorique, on retrouvera, en plus d'objections à certaines opinions de Westermarck que j'ai signalées [3], un passage sur le totémisme où Hartland dit, une fois de plus, qu'il regarde celui des Arunta et de leurs voisins centraux tel que le décrivent Spencer, Gillen et Strehlow, non pas comme une forme primitive, mais comme une forme évoluée et même décadente du totémisme. Par là se

1. *Loc cit.*, p. 212 ; j'ai traduit le plus littéralement possible.

2. E. S. Hartland, *Totemism and Exogamy*, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 362-374.

3. Cf. *Publications nouvelles*, etc.

trouvent annulées pour Hartland non seulement la discussion de Westermarck contre Frazer, mais aussi la théorie fondamentale de ce dernier savant.

Certaines affirmations de Hartland ont été discutées par **Sir Laurence Gomme**[1] qui adopte, en ce qui concerne le problème de la primitivité relative des Arunta par rapport aux autres Australiens, l'opinion de Frazer contre Hartland et Lang et admet la valeur générale de la théorie conceptionnelle.

Par contre **Andrew Lang**, comme on sait, nie cette primitivité et se range au cours de cette polémique[2] aux côtés de Hartland : « J'ai toujours cru, dit-il, que le totémisme des Arunta est en décadence manifeste ou constitue du moins une forme récente et singulière. Et je prétends que chaque phase de cette décadence, ou de cette altération du type normal, peut être expliquée facilement et d'une manière satisfaisante. Si j'ai raison, tout l'édifice de la théorie conceptionnelle comme forme originelle du totémisme s'écroule, par déplacement de sa clef de voûte. La croyance à la conception telle qu'on la rencontre chez les Arunta ne détermine pas en tout cas la production d'un groupe d'apparentés, notion qui fait partie même de la définition *minima* que Frazer a donnée du totémisme. »

L'objection de **M. W. Heape** à la théorie conceptionnelle de Frazer est d'un tout autre ordre que celles dont il vient d'être parlé. L'auteur s'est fait connaître par des ouvrages sur la sélection appliquée à l'élevage, sur le mécanisme physiologique de la menstruation, de la stérilité et de la fécondation, et sur différents problèmes sexuels. Dans un livre consacré à l'antagonisme des sexes[3], dont il sera de nouveau parlé plus loin à propos de l'origine du totémisme et de l'exogamie, Walter Heape critique de son point de vue spécial l'interprétation que donne Frazer des faits australiens. Supposer que les hommes, à une époque quelconque de leur histoire, n'ont pas su évaluer le

1. L. Gomme, critique de Sidney Hartland, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 486-488.

2. Andrew Lang, critique de Hartland et de Gomme, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 488-491.

3. Walter Heape, *Sex antagonism*, Londres, 1913.

rapport entre l'acte sexuel et la fécondation, est, selon lui, inadmissible, puisque tous les animaux, et même les animaux inférieurs, par les précautions qu'ils prennent pour mettre leur portée future à l'abri des dangers, anticipent les résultats de l'acte sexuel et (soit par instinct ou autrement, il n'importe) seraient donc plus avancés en ce domaine que les Australiens de Frazer. Or ces Australiens ne sont pas des brutes quelconques, mais ils ont su élaborer un type de civilisation religieuse et sociale complexe et nettement organisée.

Un fait est certain : c'est qu'aucune femme n'a pu concevoir sans coït, mais d'autre part, que chaque coït n'est pas fécondant. L'homme a dû dès les débuts faire cette constatation, autant en observant les autres animaux qu'en observant sa propre espèce. Si donc les groupes humains ou les individus croient à une *lucina sine concubitu*, ce n'est là qu'une *croyance* spécifiquement magico-religieuse, ou une superstition, qui repose, non sur une fausse interprétation des faits réels, mais sur un *a priori*.

« Au lieu de supposer avec Frazer que l'ignorance actuellement affirmée par ces sauvages est la preuve d'une ignorance réelle de la vérité, je regarde comme bien plus probable que leurs coutumes, leurs croyances, leur système éthique si l'on veut, les obligent à nier cette connaissance ; qu'ainsi a été créée une croyance supérieure, qu'il serait impie de discuter ; car ce serait jeter la suspicion sur les Esprits, qui sont plus puissants que les humains. C'est la croyance en la toute-puissance des esprits des morts ou des ancêtres, vivant dans un certain marécage, dans un rocher, une grotte, une pierre, un animal ou une plante, qui a conditionné la croyance sur laquelle Frazer construit son interprétation du totémisme primitif. L'apparition de cette croyance en divers lieux du globe ne prouve pas son universalité ancienne, mais seulement une même croyance à la puissance, en toutes directions, donc aussi fécondante, des esprits, car la croyance aux esprits est universelle [1]. »

1. *Loc. cit.*, p. 181-184.

Si Walter Heape avait pu étudier de près les variations de tribu à tribu de l'organisation et des croyances en Australie, il aurait certainement conclu ainsi : que si les Arunta ont systématisé à ce point la croyance à la fécondation sans intervention du mâle, et en ont fait un élément aussi important de leurs cérémonies magico-religieuses, c'est que les Arunta sont plus évolués et moins primitifs que les autres Australiens. Heape aurait fourni ainsi un argument important à ceux qui prétendent que les Australiens Centraux sont précisément les plus éloignés de cette primitivité dont l'acceptation théorique sert de base à toute la théorie de Frazer et, comme on verra, à celle de Durkheim.

On vient de lire que Goldenweiser n'est pas précisément tendre pour les quatre volumes, ni pour les théories et les méthodes de Frazer. Cependant, il faut croire que son propre livre n'a pas paru très intelligible aux savants européens puisque, sans parler des critiques que je lui ai adressées, il en est d'**Andrew Lang** qui sont bien plus directes que les miennes.

Dans un article dont le titre seul est un manifeste [1], l'auteur anglais dit qu'il « s'est souvent demandé s'il comprenait ou non la sorte d'anglais qu'emploient M. Goldenweiser et son critique M. Lowie, tant il est extrêmement abstrait » ; et il ajoute que même le panégyriste américain de Goldenweiser, qui est Lowie, a souvent mal compris celui qu'il présentait comme seul capable de dénouer le nœud totémique.

En effet, dans un article spécial **M. Goldenweiser** avait publié des rectifications [2] où les termes abstraits précédemment employés sont expliqués et dont plusieurs passages méritent d'être traduits en entier.

1. Andrew Lang, *Method in the study of Totemism*, American Anthroplogist, New Series, t. XIV, 1912, p. 368-382, suivi d'une réponse de A. A. Goldenweiser, *Andrew Lang on Method in the study of Totemism*, American Anthropologist, t. XIV, 1912, p. 382-391.

2. A. A. Goldenweiser, *Exogamy and Totemism defined ; a Rejoinder*, American Anthropologist, t. XIII, 1911, p. 591-597.

Après avoir délimité le sens du terme exogamie, qui pour être exact doit désigner non pas seulement l'interdiction de se marier dans le groupe, mais aussi l'obligation de se marier dans un certain groupe, donc se rapporter à une double réglementation, à la fois négative et positive, et après s'être défendu d'avoir proposé une « théorie unilatérale » du totémisme, l'auteur conclut :

« Les connotations du terme *socialisation* [1] tel qu'il est employé dans ma définition sont primairement psychologiques, mais non pas génétiques... Les *unités sociales* sont associées à des objets de valeur émotionnelle [ou affective] ou bien ces objets sont associés à des unités sociales, et sont ainsi *socialisés*. Lorsque les unités sociales sont nettement définies, la socialisation est *spécifique*. Soit un groupe *A* et un groupe *B* qui ont chacun certains totems. Ces groupes se combinent. Avons-nous du totémisme ? Non, pas nécessairement. Car le résultat peut être simplement un plus grand groupe *C* dont certains membres observent les tabous de l'ancien groupe *A* et dont d'autres observent les tabous de l'ancien groupe *B*. Mais *A* et *B* peuvent aussi se combiner, tout en conservant leur personnalité. Autrement dit, ils peuvent constituer des *unités sociales définies* (par exemple des *clans*) et les tabous observés par ces deux clans comme unités sociales définies se trouvent par là même *socialisés* à l'intérieur des clans pour former le noyau d'une communauté totémique. Mais il n'est nul besoin de constructions schématiques de ce genre. Car le terme de *socialisation* n'est pas autre chose qu'une description en termes psychologiques de ce que nous constatons en réalité dans les communautés totémiques.

« Les totems, tout autant que les croyances, cérémonies, représentations artistiques, etc... qui leur sont concomitantes, sont dans les groupes totémiques toujours socialisés à l'intérieur des unités sociales auxquelles ils se rapportent ; ce sont leurs prérogatives ou symboles. Une telle condition ne peut être

1. Je rappelle la définition du totémisme proposée par Goldenweiser : « le totémisme est une socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles ».

regardée comme primaire ; la socialisation spécifique d'une croyance ou d'un acte est évidemment un processus psychologique dans les esprits des individus qui constituent l'unité sociale. Pendant la période de formation d'un complexe génétique, ce processus doit avoir lieu pendant quelque temps (disons pendant plusieurs générations) avant que le nouveau rapport psycho-sociologique puisse devenir un facteur fixé dans la conscience sociale du groupe, bien que, dans une communauté totémique développée, le temps nécessaire pour la socialisation d'éléments totémiques nouveaux puisse être court... Tous les complexes totémiques sont déterminés génétiquement et constitués psychologiquement par le fait que les unités sociales composantes de ce complexe sont associées à des éléments totémiques divers, ou que les éléments totémiques sont *socialisés* à l'intérieur des limites des unités sociales [1]. »

J'espère avoir traduit bien fidèlement l'auteur américain, mais je n'espère pas l'avoir compris. Ou du moins, si je remplace ces termes savants, qui sont de beaux exemples de jargon psycho-socio-ethnographique, par des mots du langage courant, je crois comprendre qu'il s'agit du mécanisme de l'assimilation par des collectivités bien délimitées d'éléments adventices importés du dehors ou inventés par les membres de la communauté, mécanisme dont les modes sont déjà bien connus par ailleurs. En tout cas, il ne me semble pas que cet exposé ne puisse valoir que pour le totémisme ; et il me semble qu'il vaut tout autant, par exemple, pour le mécanisme de la formation et de l'évolution du christianisme pendant les quatre ou cinq premiers siècles... Cependant, je n'ose rien affirmer.

Et je trouve fort excusable Andrew Lang d'avoir « mal interprété » les expressions de Goldenweiser. Comme cette polémique, quoique concernant la méthode, ne consiste guère qu'en critiques de détail, je n'y insisterai pas. Cependant on trouve dans la réponse de Goldenweiser à Lang quelques remarques qui ne laissent pas d'être importantes.

1. *Rejoinder*, etc , *loc. cit.*, p. 595-596.

Il explique notamment que son livre avait simplement pour but de déterminer quel est le caractère commun à toutes les formes du totémisme. Ayant éliminé les caractères qui se rencontrent ailleurs sans être accompagnés de totémisme, tels que l'exogamie, le tabou alimentaire, la représentation figurée de l'être ou de l'objet sacré, la cérémonie d'initiation, la cérémonie purement magique, etc..., « il pensait avoir trouvé comme caractère commun le fait que dans toutes les organisations totémiques se retrouve une différenciation d'un groupement en *unités sociales définies* (vulgairement appelées *clans*), et à l'intérieur desquelles les divers caractères dits totémiques sont *socialisés*. Le contenu spécifique de ces caractères dans chaque clan est différent, mais la forme qu'ils revêtent est strictement identique dans toutes les unités sociales du groupement; ces unités peuvent par suite être décrites comme constituant des *unités totémiques équivalentes* dont l'agrégat constitue une organisation totémique [1] ».

On fera remarquer à l'auteur que cette même recherche en vue d'une élimination de ce qui n'est pas spécifiquement totémique a été entreprise par tous ceux qui se sont attaqués au problème, depuis Herbert Spencer qui trouvait comme résidu un nom d'ancêtre divinisé jusqu'à Lang, qui a trouvé un sobriquet, depuis Frazer qui a trouvé la croyance à la *lucina sine concubitu* avec réincarnation des âmes ancestrales, jusqu'à Durkheim qui trouve l'emblème. Quand, pourtant, j'ai tenté de discerner du totémisme à Madagascar, ces théories unilatérales m'ont tellement paru sujettes à caution, que j'ai énuméré plusieurs caractères et refusé de voir partout un même et seul totémisme à divers degrés de dégénérescence. Andrew Lang a donc raison de dire à Goldenweiser que, vocabulaire à part, nous sommes tous d'accord sur la méthode à employer, qui n'est autre qu'une transposition de la méthode d'analyse chimique.

Lang ajoute que, du moment que certains caractères sont éliminés comme n'ayant rien de spécifiquement totémique, il

1. *Method*, etc., *loc. cit.*, p. 384.

suffit que la théorie du surnom explique ce qui l'est réellement pour que cette théorie fournisse la solution cherchée. Mais, un argument reste toujours valable contre Lang : c'est le passage du surnom à l'organisation sociale et à la constitution du « complexe » totémique qu'on a de la peine à s'expliquer.

Un autre partisan américain de Goldenweiser est **M. John R. Swanton,** qui commence sa réponse à l'enquête d'*Anthropos* [1], en disant que, de tous les auteurs qui se sont occupés du totémisme, Goldenweiser est le seul qui ait évité de donner du phénomène global une explication particulariste, c'est-à-dire fondée sur le choix de l'un des éléments du complexe totémique comme étant seul essentiel et fondamental. De toutes les définitions proposées, celle de Goldenweiser serait la meilleure parce qu'elle est la plus large, bien qu'elle ne le soit même pas assez. Sans doute, chaque savant fait une liste des caractères fondamentaux du totémisme qui diffère de la liste dressée par chacun des autres savants. Mais si on les compare entre elles et qu'on retienne, pour une liste définitive, tous les éléments proposés, on n'est pas loin de se faire une idée complète du totémisme. Or, cette notion est bien rendue par la formule de Goldenweiser sous condition de distinguer deux éléments dans le totémisme, l'élément social et l'élément affectif, vulgairement appelé religieux [2].

C'est à analyser le rapport de ces deux éléments qu'est consacré l'article de Swanton, qui se fonde surtout sur les faits des États-Unis et du Canada dont, comme on le sait par ses nombreuses et fort bonnes publications (sur les Tlingit, les Haida, etc.), il a fait une étude directe approfondie.

Que les faits de totémisme aient un sens collectif et que le totémisme réagisse sur toutes les autres institutions, voilà, dit Swanton, qui n'a rien d'extraordinaire ; c'est le contraire qui le serait. Mais cet élément social n'est pas propre au seul toté-

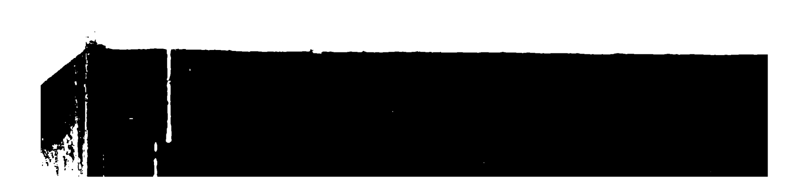
1. J. R. Swanton, *The social and the emotional element in Totemism*, Anthropos, 1914, p. 289-299.

2. C'est, comme on voit, un retour à la distinction tracée par Frazer dans *Totemism* en 1887.

misme et ne se constate pas davantage en lui que dans d'autres rituels, ou marques, ou emblèmes, ou systèmes magiques, etc. En outre, le rapport entre l'élément social et l'élément religieux n'est pas le même chez tous les groupements totémiques.

« Si l'attitude animiste à l'égard de la nature ne se rencontrait qu'associée à des groupes exogamiques ou à des subdivisions tribales exogamiques ; si les groupes exogamiques étaient toujours totémiques ; s'il n'y avait pas d'autres tabous que ceux de clan ou de *gens;* si les noms empruntés au règne animal étaient toujours employés à l'intérieur des groupes totémiques dans leur sens littéral et nulle part ailleurs ; si la descendance n'était jamais comptée à partir d'un être surnaturel autre qu'un animal-totem ; bref, si un certain ensemble de coutumes et de croyances était toujours associé de la même manière et non d'une autre, nous aurions le droit de considérer le totémisme comme une institution distincte et d'admettre l'existence d'un stade totémique dans l'humanité.

« Mais tel n'est évidemment pas le cas. Dans l'Amérique du Nord seule nous trouvons les Kutchin, les Crow (Corbeaux), les Hidatsa et les Choctaw avec des divisions exogamiques, mais sans totems ni noms totémiques; les Nootka et les Lillooet avec des totems, ou du moins avec des noms d'animaux ressemblant à des noms totémiques, mais sans divisions exogamiques ; les *gentes* Omaha avec des tabous totémiques, mais les Fox (Renards) et les Indiens de la côte nord-ouest sans tabous totémiques. Les noms personnels de la plupart des Tlingit dérivent des armoiries de clan, alors que ce cas est extrêmement rare chez leurs voisins Haida. Les Lillooet et quelques tribus Pueblo, ainsi que les Creek, se croient descendus de l'animal-totem, mais les Tlingit, les Haida, les Tsimshian et les Iroquois ne le croient pas. En fait, quand on en vient à examiner de près le totémisme d'une région donnée, on ne le trouve pas du tout sous la forme d'une formule simple d'application indéfinie. En plus des différences qui viennent d'être indiquées en gros, on constate que, dans l'Amérique du Nord,



l'organisation sociale et les caractères totémiques de l'une des tribus ne permettent pas d'interpréter le totémisme de sa voisine, au lieu qu'on peut constituer de-ci de-là divers groupes de trois ou quatre tribus chaque dans lesquelles les phénomènes totémiques se ressemblent suffisamment. Mais ces tribus vivent loin les unes des autres, et il est impossible de décider » si ces coïncidences sont dues à des emprunts ou à des évolutions parallèles.

« En reportant sur une carte les données actuelles concernant le totémisme, on découvre que dans l'Amérique au nord du Mexique se distinguent quatre et peut-être cinq groupes géographiques à totémisme caractérisé, en dehors desquels vivent de très nombreux groupements sans phénomènes totémiques vrais, ni véritables divisions exogamiques. De même, il résulte des faits recueillis par Frazer que l'on peut discerner dans le reste du monde des groupes totémiques de même ordre : un petit groupe totémique dans l'Amérique centrale ; un et peut-être davantage dans l'Amérique du Sud ; au moins un en Afrique ; un ou deux dans l'Inde ; un à Sumatra ; un en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie ; et un en Australie. Je recommande, continue Swanton, de faire un effort pour fixer les frontières de chacun de ces groupes géographiques et de chercher s'ils ont manifesté une tendance à l'expansion. »

Enregistrons ce conseil, que m'avait déjà donné Léon Marillier quand je lui soumis mon projet de thèse sur le totémisme à Madagascar, et dont il est vrai de dire qu'on ne l'a guère suivi jusqu'ici. Je me permettrai d'ailleurs de faire remarquer à Swanton que les ethnographes américains sont, en ce qui concerne les enquêtes directes et le contrôle incessant des données rapportées par les divers explorateurs dans une situation privilégiée, tant par la proximité et la pacification des tribus indiennes que par le climat. Pour l'Afrique, par contre, les matériaux sont encore si fragmentaires et les interprétations des observateurs souvent si étranges (voir plus loin ce qui est dit du totémisme des Fang), que la délimitation exacte de ces « aires totémiques » me paraît bien difficile à obtenir.

Quoi qu'il en soit, voici la conclusion de Swanton : « Ce qu'on nomme totémisme est une association, ou une tendance à l'association, de divers éléments dont une série est sociale et dont l'autre peut être dite émotionnelle, affective ou religieuse sans danger d'exagération. Il faut donc abandonner le classement de Frazer des totems en totems de clan, totems sexuels, et totems individuels. Toute classification nouvelle doit être basée sur les différents modes suivant lesquels ces deux séries se combinent pour former le complexe totémique. La distinction qui paraît la plus commode est celle entre tribus totémiques à descendance utérine, tribus totémiques à descendance masculine et tribus non-totémiques ; mais il peut être plus commode encore de fonder cette division sur l'élément purement social de la réglementation matrimoniale. Cependant, il ne faut pas oublier que n'importe quel phénomène totémique peut avoir parfois une signification génétique, et parfois une valeur purement classificatoire. »

Cette attitude de Swanton élimine, comme on voit, les méthodes qui avaient acquis la prépondérance, et supprime net toute l'œuvre de Lang, de Frazer, de Durkheim, etc., puisque le poids de l'analyse ne se porte plus sur l'élément croyance, rite ou légende, mais sur le seul élément social laïque : mode d'héritage du totem ou réglementation matrimoniale (exogamie et endogamie). Il me semble qu'on peut voir là un retour vers la méthode de Morgan, et que cette attitude, si elle convient peut-être à l'étude du totémisme américain, ne vaut pas pour celui des autres peuples du globe, où l'élément psychique et rituel est d'une importance égale, sinon même supérieure à celle de l'élément proprement social et institutionnel. Le problème fondamental, en tout cas, n'est pas attaqué : Swanton ne donne aucune définition du totémisme qui soit utilisable pratiquement pour distinguer dans un cas donné, par exemple chez les Bambara du Niger, si le « complexe » qu'on rencontre chez ce peuple est totémique ou non.

Les raisons pour lesquelles une série de conférences de la Première Semaine d'Ethnologie religieuse de Louvain en 1912

a été réservée au totémisme ont été exposées de la manière suivante par l'organisateur de la Semaine [1] :

1° La question est à l'ordre du jour ;

2° Elle intéresse les catholiques par la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith et par les ouvrages de vulgarisation de Salomon Reinach ;

3° La compilation de Frazer met à la disposition de tous une masse considérable de matériaux ;

4° Certains missionnaires, comme le P. Trilles pour le Congo français, ont fait connaître des documents inédits de la plus haute importance théorique ;

5° Il importe de réfuter les théories régnantes et de faire prédominer d'autres théories qui seules contiennent la vérité ; ceci est une allusion à la théorie de « l'Age Totémique » de Wundt, Graebner, et autres savants allemands.

Un fait sur lequel tous doivent être d'accord, dit le P. Schmidt [2], c'est « qu'il n'y a de vrai totémisme que le totémisme de groupe, parce que seul il a une fonction sociologique déterminée. Le totémisme individuel et le totémisme sexuel appartiennent à une autre catégorie. A la base du totémisme de groupe se trouve la croyance à la descendance : le groupe descend du totem, quel qu'il soit. Du moins il en est ainsi en Australie et en Mélanésie ; au lieu qu'en Indonésie à côté de l'idée de *descendance* se rencontre celle de *parallélisme :* entre l'ancêtre du groupe humain et le totem-ancêtre d'espèce animale, il est intervenu autrefois des relations d'amitié secourable ou, plus rarement, d'hostilité ».

Un deuxième point fort important [3] serait la nature du totem. Dans l'Australie du Sud et du Sud-Est, les totems sont presque tous des animaux ; dans l'Australie du Nord, du Nord-Est et surtout du Centre, les totems sont non seulement des animaux, mais aussi des plantes et des objets naturels (soleil, lune,

1. W. Schmidt, *Le totémisme en Océanie et en Indonésie*, Semaine, etc., *loc. cit.*, p. 225-226.
2. *Ibidem*, p. 226-228.
3. *Loc. cit.*, p. 229-230.

feu, etc.). Hors d'Australie, les Batak de Sumatra n'ont que des totems du règne animal; le reste des Indonésiens en prend aussi dans les autres règnes.

A cette distinction qui selon Wundt, Graebner, Schmidt et Rivers aurait une importance fondamentale pour l'intelligence du totémisme, s'ajoutent deux séries de faits : 1° dans certaines îles de l'Océanie (Fidji, Nouvelle-Guinée, etc.), on rencontre des *totems multiples* c'est-à-dire qu'un même groupe est en relation fixe avec plusieurs totems tant animaux que végétaux, et non pas avec un seul; 2° certains peuples ont non pas un totem complet mais une partie de totem (tête, cœur, feuilles, etc.); c'est le *totem partiel* ou *split-totem* de Frazer.

Au problème totémique serait intimement lié le problème de l'exogamie et celui des classes matrimoniales, à la solution desquels l'auteur consacre ses efforts depuis plusieurs années. On peut donc s'étonner que dans la définition *minima* qu'il donne, et qu'on a lue ci-dessus, il n'ait pas introduit un paragraphe indiquant la valeur de classification des faits totémiques qu'on peut attribuer à la réglementation sexuelle et matrimoniale.

En tout cas, étant données les limitations dans l'emploi du mot totémisme que le P. Schmidt signale comme nécessaires, on ne comprend pas son enthousiasme pour les « découvertes importantes » du P. Trilles [1], ni qu'il ait adopté l'usage que fait cet auteur de ce mot pour désigner l'ensemble extrêmement enchevêtré de croyances et de coutumes qui ont cours dans une vaste région de l'Afrique Équatoriale [2].

Le P. H. Trilles a publié les résultats complets de son enquête chez les Fang (ou Pahouins) dans un volume dont sa conférence de Louvain est un bon résumé, et dont probablement son article annoncé [3] ne pouvait que répéter les thèses. Voici donc, selon Trilles, ce qu'est le totémisme des Fang ou Pahouins du Congo français et du Gabon, population qui selon certains auteurs compterait 7 millions d'individus.

1. H. Trilles, *Le Totémisme chez les Fâng*, Munster i. W., 1912.
2. H. Trilles, *Le totémisme africain*, Semaine, etc., p. 237-245.
3. Dans *Anthropos*, 1914.

« Les Fâng sont tous totémistes... Pour les Fâng, le totem est un *etotore*, un protecteur, un gardien fort, un défenseur. C'est un être réel et tutélaire. Tout totem est *etotore*, mais tout *etotore* n'est pas un totem. Seul est totem le protecteur d'un groupe. Il peut être considéré en deux états : comme être protecteur ayant son existence propre ; ou en tant que matérialisé dans un objet. Si une tribu, celle des Ebinzes par exemple, a pour totem la panthère, seules celles d'entre les panthères qui descendent de la panthère ancestrale alliée à l'ancêtre humain de la tribu servent de *mvamayón*, c'est-à-dire de totem tribal. Les autres panthères non apparentées à celle-ci ne sont pas *mvamayón*[1]. »

Autrement dit, à la tribu humaine correspond une tribu animale, et c'est entre les membres de ces deux tribus seulement qu'existe le lien de parenté et de protection ; ce lien n'existe pas entre une tribu humaine et une espèce animale tout entière, sans distinction d'individus ou de familles. Ce qui revient à constater que s'il s'agit là d'une forme de totémisme, ce ne saurait être en tout cas du totémisme proprement dit, conforme à la définition courante fondée sur les faits australiens et même à celle du P. Schmidt.

Un deuxième caractère du totem fâng serait « de se matérialiser réellement dans un objet, tel qu'un os ou un fragment quelconque qui doit lui avoir appartenu, ou bien symboliquement sous forme de dessin, de tatouage, d'emblème ou de nom. Le Fâng désigne toujours son totem non par son nom réel, mais par son nom symbolique[2] ».

On ne voit pas comment cette pratique fournit à Trilles une raison pour parler de totémisme : l'emploi de l'emblème, du nom sacré, ou de tout autre moyen détourné prouve seulement que cet animal, et par suite tout ce qui a été en contact avec lui, est puissant, dangereux, impur, etc. Cette pratique se rencontre dans toutes les formes du totémisme, et tout autant dans toutes les formes de magie et de religion ; elle n'est pas

1. *Loc. cit.*, p. 238 et 239.
2. *Loc. cit.*, p. 239 et 240.

un caractère typique du totémisme et ne peut servir ni à le définir, ni à le discerner.

La confusion terminologique augmente encore dans le passage suivant : « Essayons de donner une idée de la variété des totems auxquels le Fâng attribue une existence réelle. A ses yeux chaque fraction constitutive de la tribu a un totem particulier. Outre le totem *national*, on compte au pays fâng trois grands totems : le totem *tribal*, le totem *de clan* et le totem *familial;* à côté de ces trois catégories, il y en a encore trois autres : le totem *individuel,* le totem de *société secrète* et le totem de *confrérie*... Il n'y a de totem individuel que pour le mâle, en tant que chef d'unité sociale ; ce totem peut être toute sorte d'animal, de végétal ou de minéral ; cependant les femmes peuvent avoir aussi un protecteur, qui est toujours un animal. » Bref, toute collectivité quelle qu'elle soit a son totem, qui est dit *mwame* tout court [1].

Si jamais le lecteur réussit à discerner où et quand il y a totémisme chez les Fang dans ces conditions, il pourra s'estimer heureux : car dans cette liste de totems, il n'y en a pas un qui réponde à la définition *minima* posée par Lang, Frazer et le P. Schmidt lui-même. Tous nos efforts pour restreindre à une catégorie bien délimitée de faits les termes de totem et de totémisme sont nuls pour le P. Trilles, qui en arrive ainsi à faire du totem un équivalent du *genius* latin ou de tout autre génie protecteur d'individus et de groupes quelconques. La preuve que tel est bien le défaut terminologique de notre auteur, c'est qu'il expose à la fin de sa conférence que même l'élément vraiment distinctif du totémisme, à savoir la croyance à une descendance, ne se rencontre à aucun degré chez les Fang :

« Le *mvamayón* dont il a été parlé ci-dessus n'est pas l'ancêtre direct, le père de la race ; il n'est que l'ancêtre éponyme de cet ancêtre direct. Les Fâng ne croient nullement, quoi qu'en aient pensé certains ethnologues, descendre de leur totem par

1. *Loc. cit.*, p. 241-242.

voie de génération effective et réelle. Leur parenté avec ce *mvamayón* provient de deux sources, l'une directe, par échange et transfusion du sang, et l'autre spirituelle, en ce que le *mvamayón* est le protecteur attitré. Ce lien de protection n'assure pas à la tribu son existence, sa prospérité matérielle, mais seulement son maintien comme collectivité par la perpétuité des rites et par tout un ensemble de prescriptions et de défenses [1]. »

Une autre définition *minima* est due à un savant anglais dont ne sauraient être niés ni le don d'observation directe, ni l'ingéniosité originale en matière de théories, ni une connaissance parfaite de la littérature tant américaine qu'européenne du problème totémique. Dans sa grande monographie sur les Mélanésiens et leurs civilisations anciennes et actuelles, [2] **M. W.-H.-R. Rivers** s'exprime comme suit :

« Dans la première partie de cet ouvrage, j'ai évité avec soin tout emploi du mot totem et même toute allusion au totémisme. Je me suis contenté de décrire la connexion entre certains animaux, végétaux ou autre objets et des groupements sociaux, et j'ai laissé de côté la nature de cette connexion. Le premier point qu'il me faut maintenant élucider est de savoir si cette connexion entre certains objets et certains groupes qu'on trouve en Mélanésie doit être regardée comme du totémisme. Par totémisme j'entends une forme d'organisation sociale qui présente trois caractères principaux :

« 1° La connexion d'une espèce animale ou végétale ou d'un objet inanimé ou d'une classe d'objets inanimés avec un groupe social défini de la communauté et typiquement avec un groupe exogamique ou clan ;

« 2° La croyance en une parenté entre les membres du groupe social et l'animal, la plante ou l'objet, croyance qui s'exprime souvent sous forme de croyance à la descendance du groupe humain à partir de l'animal, de la plante ou de l'objet ;

1. *Loc. cit.*, p. 242-243.
2. W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, University Press, 2 vol. grand in-8, 1914.

« 3° Le respect témoigné à l'animal, à la plante ou à l'objet, la forme typique de ce respect consistant en ceci que l'animal ou la plante ne peuvent pas être mangés, alors que l'objet inanimé ne peut pas être utilisé, ou du moins ne peut l'être qu'avec certaines restrictions[1]. »

C'est reconnaître l'équivalence de l'élément social, de l'élément psychologique et de l'élément rituel.

Je ne saurais décrire ici en détail les diverses variétés du totémisme dans les îles mélanésiennes, ni exposer tout au long la théorie de Rivers sur le mode de peuplement de ces îles, qui se serait fait par l'adjonction à une population autochtone encore subsistante, mais clairsemée, d'autres groupes appartenant les uns à un groupement que Rivers appelle *le peuple du kava,* l'autre *le peuple du bétel,* tous deux venant probablement de l'Indonésie. Le totémisme aurait été introduit en Mélanésie par le peuple du kava[2] sous une forme qui sera signalée plus loin, quand j'examinerai les théories sur l'origine du totémisme. Ce qu'il importe de mettre en lumière ici, c'est que Rivers, tout en regardant comme équivalents trois des éléments constitutifs du totémisme, considère pourtant que l'élément psychologique est à tous égards le plus important :

« L'identification avec des animaux ou des plantes est le caractère psychologique central qui supporte le totémisme mélanésien. Si actuellement vous interrogez un Mélanésien sur l'ancêtre totémique dont il se croit descendu, il parle à un moment de cet ancêtre comme s'il était un être humain, et à un autre moment comme si c'était un animal. Si vous essayez de déterminer quand ou en quel endroit le changement s'est produit, vous trouvez qu'il n'y a pas eu à proprement parler de changement, mais que le héros du récit est pensé continuellement comme étant à la fois humain et animal. Vos efforts pour atteindre une précision qui réponde à vos propres conceptions appa-

1. *Loc. cit.*, t. II, p. 75. Le même auteur doit avoir publié dans *Anthropos*, 1914, un article sur le totémisme mélanésien dont je n'ai pu avoir connaissance pour les raisons indiquées ci-dessus.

2. Rivers, *loc. cit.*, t. II, p. 357-358 et 360.

raissent à vos informateurs comme une impuissance de votre part à comprendre de quoi il s'agit. Si vous persistez dans vos tentatives, ils perdent courage, et refusent de parler davantage en prétendant qu'ils ont oublié le reste de l'histoire, ou bien continuent leur récit sans s'occuper de vous, ni des difficultés que vous suggérez... Cette identification ne caractérise pas seulement les récits qui ont pour champ d'action le passé mais c'est [1]... une croyance encore actuellement active, tantôt associée au totémisme et tantôt indépendante de lui... Bref, en ce moment même existe une croyance en une relation telle entre des êtres humains et des animaux ou des plantes, qu'on ne peut lui appliquer que notre catégorie de l'identité... C'est cette idée d'identité à des animaux ou des plantes qui appartenait ou doit être attribuée au peuple du kava et à ses descendants et qui a agi comme point de départ pour la formation du totémisme mélanésien [2]. »

On aura remarqué que cette croyance fondamentale à l'identité de l'homme et de son totem, maintenue par la croyance connexe à un lien de descendance spécifique, n'est pas, selon Rivers, uniquement liée au totémisme, en Mélanésie, ce qui n'est pas pour étonner, puisqu'on la rencontre aussi en dehors du totémisme en Indonésie, à Madagascar et dans la majeure partie de l'Afrique. Mais c'est bien dans le totémisme tant australien ou nord-américain et bantou que mélanésien qu'on la trouve comme élément nécessaire et fondamental d'un système complet de représentations et d'actes. Je crois donc justifiée l'attitude que prend Rivers dans la question de la définition du totémisme, tout en ayant cependant à lui opposer quelques objections qu'on lira plus loin.

Les savants dont les travaux viennent d'être analysés se sont efforcés de tenir compte en même temps de tous les éléments du problème totémique et de ne pas en subordonner la plupart à l'un d'entre eux. L'ouvrage dont j'ai à parler maintenant est

1. Ici Rivers renvoie à un certain nombre de légendes et de faits publiés en détail dans son t. I, p. 154, 210, etc.
2. *Loc. cit.*, t. II, p. 359.

conçu sur un tout autre plan, et suivant une méthode essentiellement différente ; loin d'exposer la complexité du phénomène totémique, son auteur la nie, et la remplace par une théorie, ou plutôt par une affirmation, de simplicité essentielle et primitive.

CHAPITRE II

Le totémisme comme religion. — Le livre de Durkheim. — Son appréciation par Goldenweiser, Hartland, Loisy, Goblet d'Alviella, Bruno et Malinowski. — L'origine du totémisme. — La polémique de Lang et de lord Avebury. — La théorie nominaliste de Lang et sa valeur.

On sait que Frazer, après avoir d'abord reconnu au totémisme une valeur religieuse équivalente à sa valeur sociale, la lui a ensuite déniée totalement et n'a plus voulu voir dans les rites et cérémonies totémiques que des opérations magiques, sous prétexte qu'il y manque l'élément fondamental du religieux, à savoir le sentiment de subordination déférente et pieuse : « C'est une grave erreur, a-t-il dit, que de parler du totem comme d'un dieu... puisque le totem est considéré comme l'égal et l'ami de l'homme [1]. »

J'ai fait à cette opinion quelques objections qui concordent avec celles de Lang, de Hartland et d'autres ethnographes. Par contre, l'attitude de Frazer a rencontré la chaude approbation du P. Schmidt [2]. Cependant, aucun ethnographe n'aurait osé aller aussi loin dans la théorie du caractère religieux du totem et du totémisme que l'a fait **M. Émile Durkheim** dans un volumineux ouvrage dont la documentation est principalement fondée sur les faits australiens-centraux [3].

L'interprétation que Durkheim donne du totémisme en géné-

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5 et p. 27-28, 101-102.

2. J'ai vu signalé, mais n'ai pu me procurer, un mémoire récent sur ce sujet de B. Ankermann, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus*, Neue Jahrbuecher (Leipzig, Teubner), t. XXXIX, 1917, p. 481 et suiv.

3. Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, in-8.

ral, si elle n'apporte aucune solution réelle en ce qui concerne les problèmes de l'origine, de la formation, de l'évolution, du contenu et des modalités du totémisme, ne manque pas d'intérêt par la manière dont ces divers problèmes sont groupés, puis utilisés en vue d'une théorie générale de la religion.

Le point de départ de toute la construction de Durkheim est la conception qu'il s'est faite de la nature de la société. Ce n'est pas pour lui un simple mode de vie en commun, une combinaison d'états de conscience et d'actes individuels, mais bel et bien « une réalité *sui generis* [1] », « une réalité spécifique... la société n'est pas un empire dans un empire ; mais elle fait partie de la nature... le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité [2] ». La société comme la conçoit l'auteur est davantage encore : « une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles, parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individus [3]. »

Ce postulat, car c'est là une conception apriorique de l'auteur, mais non le résultat de l'étude des notions et des sentiments humains même dans les sociétés inférieures, a déterminé le mode d'étude et le mode d'interprétation du totémisme adoptés par Durkheim. Les meilleurs documents, pour l'analyse des formes les plus primitives connues sont donnés par les sociétés dites inférieures, et parmi elles par les Australiens, parce que, selon l'auteur, « en même temps que tout y est uniforme, tout y est simple [4] », les phénomènes sociaux ne s'y présentant que sous le mode collectif mais non encore sous le mode individuel ; « la religion y est une religion de groupe, pure, sans aucune adjonction d'éléments individualistes [5] » ; et parmi les systèmes de groupement possibles, le plus uniforme,

1. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 22.
2. *Ibidem*, p. 25.
3. *Ibidem*, p. 295, 297.
4. *Ibidem*, p. 7, 8, 11 note, 135 ; cf. p. 267.
5. *Ibidem*, p. 135.

le moins complexe, le plus simple serait le clan [1] ; or le totémisme est une religion de clan [2].

Il serait trop long de discuter pas à pas tous les raisonnements de Durkheim, mais encore faut-il observer que la plupart de ses propositions premières sont inexactes. En effet, les sociétés inférieures sont, non pas plus simples, mais aussi complexes que les sociétés supérieures, sinon comme formes extérieures, du moins comme mécanisme interne et comme enchevêtrement des fonctions sociales. Elles ne sont pas non plus uniformes absolument, ni homogènes, mais au contraire multiformes et très hétérogènes, au point que nos cadres de classement modernes ne conviennent pas lorsqu'on tente de sérier leurs éléments constitutifs ; ainsi, ni l'exogamie, ni le système classificatoire, ni les variétés de groupement fondées sur les différents calculs de la filiation ne sont dans les sociétés dites civilisées des institutions fondamentales, alors que toutes nos institutions modernes existent à côté d'elles même dans les sociétés les plus primitives connues.

1. *Ibidem*, p. 136.

2. *Ibidem*, p. 142 et tout le développement p. 238-239 : « les croyances totémiques sont de nature manifestement religieuse, puisqu'elles impliquent une classification des choses en sacrées et en profanes... nous avons l'assurance que cette religion est la plus primitive qui soit actuellement observable, et même, selon toute vraisemblance, qui ait jamais existé. Elle est en effet inséparable de l'organisation sociale à base de clans. Non seulement on ne peut la définir qu'en fonction de cette dernière, mais il ne semble pas que le clan, sous la forme qu'il a dans un très grand nombre de sociétés australiennes, ait pu exister sans le totem. Car les membres d'un même clan ne sont unis les uns aux autres ni par la communauté de l'habitat, ni par celle du sang, puisqu'ils ne sont pas nécessairement consanguins, et qu'ils sont souvent dispersés sur des points différents du territoire tribal. Leur unité vient donc uniquement de ce qu'ils ont un même nom et un même emblème, de ce qu'ils croient soutenir les mêmes rapports avec les mêmes catégories de choses, de ce qu'ils pratiquent les mêmes rites, c'est-à-dire, en définitive, de ce qu'ils communient dans le même culte totémique. Ainsi le totémisme et le clan, tant du moins que ce dernier ne se confond pas avec le groupe local, s'impliquent mutuellement. Or, l'organisation de clans est la plus simple que nous connaissions... Une religion aussi étroitement solidaire du système social qui dépasse tous les autres en simplicité, peut être regardée comme la plus élémentaire qu'il nous soit donné de connaître. Si donc nous parvenons à trouver les origines des croyances [totémiques]... nous avons des chances de découvrir du même coup les causes qui firent éclore le sentiment religieux dans l'humanité ».

Ainsi s'expliquent à la fois la difficulté de l'ethnographie, la complexité de notre terminologie et l'impossibilité où l'on se trouve, pour peu qu'on accepte l'enseignement direct des faits, de tracer un schéma unique d'évolution pour l'histoire de la civilisation humaine considérée dans son ensemble. Les hommes ont inventé un grand nombre d'institutions, dont beaucoup ont suivi leur évolution propre jusqu'au bout d'une impasse, et seules quelques-unes d'entre elles ont pu être conservées, et constituer ce qu'on nomme à proprement parler la civilisation. Parmi ces institutions qui ont abouti à une impasse se trouvent l'exogamie et le totémisme, ainsi que le système des castes ou la polyandrie. Vouloir fonder sur de tels phénomènes une théorie générale de la religion et de la société, comme l'a fait Durkheim, ne pouvait conduire qu'à une vue erronée de la réalité, à une interprétation forcée des documents.

C'est ce qu'on aperçoit lorsque Durkheim tente d'analyser le totem et le totémisme. Il a été obligé d'en subordonner les caractères principaux aux caractères secondaires et de renverser complètement les termes des définitions. Pour Durkheim, le totem est d'abord et avant tout un nom [1]; mais de plus, il est davantage encore un emblème [2]. Le nom et l'emblème constituent, selon lui, les caractères essentiels et spécifiques du totem, d'où dérivent ses autres caractères, par exemple sa nature animale ou végétale, ou l'apparentement de l'espèce animale ou végétale au clan humain. La première affirmation, que le totem est un nom est connue dans la science ; c'est la théorie nominaliste de Herbert Spencer et d'Andrew Lang ; la seconde est tout aussi connue : c'est la théorie de Diodore de Sicile, de Garrick Mallery [3], de Max Muller, de A. H. Keane [4]; elle avait été admise d'abord par Lang en 1884, mais il l'a définitivement

1. *Loc. cit.*, p. 154.

2. *Ididem*, p. 158, 172, 177, etc.

3. G. Mallery, *Picture writing*, etc. Xth Annual Rep. Bur. of Ethnology, Washington, 1893, p. 388.

4. A. H. Keane, *Ethnology*, Cambridge, 1896, p. 11.

rejetée en 1903 [1]. Il est au moins étonnant que Durkheim, qui est cependant très au courant de la littérature du totémisme, ne cite aucun de ces auteurs, et semble croire nouvelle et décisive sa théorie emblématique, qui compte parmi les plus anciennes et les moins admissibles.

Pour l'établir, Durkheim a dû, comme ses devanciers, se fonder avant tout sur les faits nord-américains [2], et donner ensuite des faits australiens une interprétation compliquée, ou tout au moins bizarre [3] qui lui permette d'affirmer que dans les *churinga* ou pierres sacrées ornées de dessins et dans les échafaudages dits *nurtunja* et *waninga*, ce qui est l'essentiel, c'est le dessin et l'emblème [4] au lieu que le totem comme tel n'y serait pour rien [5].

Bref pour fonder sa double théorie nominaliste et emblématique, l'auteur est forcé de retourner complètement les thèses admises jusqu'ici.

En ce qui concerne le nom : on pensait que la communauté d'un nom provenait de la croyance de tous les porteurs de ce même nom à une parenté commune, soit physiologique, soit sociale, et transmise en ligne soit masculine, soit utérine. Durkheim dit, au contraire, que c'est le nom qui crée la parenté, reprenant et appliquant aux Australiens (et par suite à toute l'humanité primitive) la définition de Cicéron, qui date d'une époque avancée et rationaliste. Ainsi : « les individus qui composent le clan se considèrent comme parents ; cette parenté ne vient pas du lien de consanguinité ; les membres du clan sont parents parce qu'ils portent le même nom [6]... on peut dire d'une manière générale que le clan est un groupe familial où la parenté résulte uniquement de la communauté du nom [7] ». Il

1. Andrew Lang, *Social Origins*, Londres, 1903, p. 140 ; voir plus loin l'analyse de la théorie pictographique de Pikler et Somló.
2. Durkheim, *loc. cit*, p. 159-163, 178.
3. *Ibidem*, p. 167-180.
4. *Ibidem*, p. 172, 177.
5. *Ibidem*, p. 188, 189, 294, 316, 334.
6. *Ibidem*, p. 142.
7. *Ibidem*, p. 143, note 2 ; 318, note 1.

est à remarquer, d'ailleurs, que tout en supposant d'abord que le clan fournit la base d'études la meilleure, et qu'il se rencontre sous sa forme typique chez les Australiens, Durkheim est forcé plus loin, par l'analyse même des faits australiens, de reconnaître que « l'organisation à base de clans est en Australie dans un état de flottement et de dissolution qui n'a rien de normal ; il y faut voir plutôt le produit d'une dégénérescence[1] » ; ou encore que : « pour se faire une idée adéquate du totémisme, il ne faut pas s'enfermer dans les limites du clan, mais considérer la tribu dans sa totalité... tous les cultes de clan sont solidaires les uns des autres, et la religion totémique est le système complexe formé par leur réunion[2] ».

Dans ces conditions, si le totémisme est déjà en Australie un complexe, si le système des clans y est déjà dégénéré, et si ce sont les faits américains qui doivent donner l'explication des faits australiens bien qu'appartenant à des civilisations plus évoluées, on ne voit pas pourquoi l'auteur a consacré son volume aux faits australiens, et n'a pas fondé de préférence toutes ses théories sur les faits américains. Durkheim n'a pas ménagé les critiques à l'école comparative. Il dit qu'une seule expérience bien faite suffit à prouver une loi générale[3]. Soit : mais il aurait dû dans ce cas s'abstenir d'utiliser ou de négliger la méthode comparative tour à tour, selon les besoins du moment[4] et s'en tenir strictement aux seuls faits de l'Australie Centrale, qui constituent « l'expérience bien faite ».

En ce qui concerne l'emblème : on pensait que son caractère magique, religieux ou sacré provenait directement du caractère magique, religieux ou sacré de l'être ou de l'objet qu'il représente, et toute l'étude des formes diverses du symbolisme

1. *Ibidem*, p. 157.
2. *Ibidem*, p. 222.
3. *Ibidem*, p. 352-353, 593.
4. Fort instructive, comme indication de méthode, est aussi la discussion sur les phratries totémiques, p. 150-158, qui se termine ainsi : « sur ce point encore, il y avait intérêt à ne pas négliger les tribus d'Amérique puisque nous pouvons y observer directement de ces totems de phratries *dont l'Australie ne nous offre plus que d'obscurs vestiges* ».

n'est pas autre chose que la recherche du caractère spécial de l'être ou de l'objet représentés. Ainsi la croix est l'emblème d'une certaine personnalité qui est regardée comme divine ; et c'est par suite de la divinité de cette personnalité que la croix a un caractère religieux. Durkheim au contraire dit que les êtres ou objets représentés, qui dans le cas donné sont les totems, n'ont un caractère sacré que parce qu'on transpose en eux le caractère sacré reconnu à leur représentation emblématique ou symbolique : « Les figures de toutes sortes qui représentent le totem sont entourées d'un respect sensiblement supérieur à celui qu'inspire l'être même dont ces figures reproduisent la forme[1]... on arrive à ce remarquable résultat que les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même... les représentations du totem ont une efficacité plus active que le totem lui-même [2]... en réalité, ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem [3]. »

Telle est l'affirmation de Durkheim. Mais il ne faudrait pas laisser croire qu'elle est indiscutable, et que les faits australiens ne sauraient être interprétés autrement. Que si, d'ailleurs, cette interprétation était valable, elle ne le serait que pour les Australiens Centraux (Arunta, Urabunna, Warramunga, etc.) mais non pour les autres tribus australiennes. Or, les neuf dixièmes des ethnographes admettent que les tribus centrales sont, en ce qui concerne le totémisme, les plus évoluées, d'autres disent les plus décadentes de toutes, et, par suite, que chez elles le totémisme, très éloigné de ses stades primitifs, a été conduit jusqu'aux extrêmes limites où il commence à cesser d'être viable, que le fond de l'impasse est proche... d'où l'on conclura que le totémisme a bien pu y prendre les aspects d'un pur symbolisme, et que le totem de naguère a bien pu y perdre ses attributions essentielles primitives pour tomber au rang d'une simple image. Mais en acceptant la démonstration de Durkheim sur

1. *Ibidem*, p. 188.
2. *Ibidem*, p. 189.
3. *Ibidem*, p. 244.

ce point, on cessera de considérer le totémisme australien comme capable de servir de point de départ à une théorie générale de la religion.

Durkheim semble avoir d'ailleurs compris, au cours de son analyse, que sa position théorique était intenable; car tout en subordonnant le totem à l'emblème, il affirme ensuite que le totem est dieu : « Le totem n'est pas seulement un nom et un emblème... en même temps qu'il est une étiquette collective, il a un caractère religieux; c'est par rapport à lui que les choses sont classées en sacrées et en profanes; il est le type même des choses sacrées [1]; nous savons que l'animal totémique est un être sacré; toutes les choses qui sont rangées dans le clan dont il est l'emblème ont donc le même caractère puisqu'elles sont en un sens des animaux de la même espèce, tout comme l'homme [2]... tous les êtres rangés dans un même clan sont de simples modalités de l'être totémique [3]. » Il ne s'agit plus ici du totem-emblème, mais bien de l'animal vivant, du végétal ou de l'objet réels.

Puis cette conception du totem, qui répond à la terminologie ethnographique normale, est abandonnée de nouveau, et on apprend que le totem n'est pas autre chose qu'une forme « du pouvoir indéfini, de la force anonyme impersonnelle [4] » qui est à la base même du sacré, force déjà étudiée à maintes reprises par de nombreux théoriciens et que nous appelons communément *mana*. Or, il est de la première importance pour Durkheim de prouver une relation directe entre le totem et le *mana*. J'ai donné jadis une analyse des notions de *churinga*, d'*arungquiltha*, etc., australiennes et proposé une théorie de l'existence du mana en Australie [5]. Mais peut-être mes arguments n'ont-ils

1. *Loc. cit.*, p. 167.
2. *Ibidem*, p. 214.
3. *Ibidem*, p. 213; cf. encore p. 314 : « ces forces ont été pensées sous les espèces du totem, c'est-à-dire sous la figure d'un animal ou d'une plante qui a donné son nom au clan et lui sert d'emblème » et p. 318 : « le principe totémique a son siège d'élection dans une espèce animale ou végétale déterminée ».
4. *Ibidem*, p. 285.
5. Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LXXXI-XC, chapitre VIII, *l'idée de puissance magico-religieuse*.

pas paru convaincants à Durkheim ; il a préféré les passer sous silence entièrement et n'utiliser sur ce point important, comme sur les deux autres cités ci-dessus, que les faits nord-américains [1], en ajoutant que « la notion du *mana* ne peut se développer complètement dans le totémisme ; celui-ci est essentiellement une religion fédérative, qui ne peut dépasser un certain degré de centralisation sans cesser d'être elle-même [2] ».

Mais s'il en est ainsi, on doit répéter que la théorie générale de la religion élaborée par Durkheim n'avait nul besoin des faits australiens ; les faits nord-américains suffisaient ; et qu'il est vraiment étrange qu'à chaque position importante de thèse, les documents australiens se dérobant, Durkheim recoure, pour ses preuves de fait, à d'autres populations fort éloignées des premières et bien plus civilisées à tous égards. Et voici la conclusion de tout son développement : « Nous avons des chances d'avoir trouvé la notion initiale dont les idées de *wakan* et de *mana* sont dérivées : c'est la notion de principe totémique [3]. »

Voici donc encore un retournement des termes et des conceptions jusqu'ici en usage en ethnographie. D'aucuns pensaient que le totem tient son caractère sacré du *mana*, qu'il est une forme d'incorporation, peut-être très primitive, de la force magico-religieuse diffuse dont l'existence dans toutes les religions ne saurait guère être niée, et qui porte dans les diverses langues un nom spécial (*mana*, *orenda*, *wakan*, *hasina*, *barakat*, *kramat*, etc.). Durkheim au contraire affirme que le *mana* dérive du *principe totémique !* On doit en déduire, selon lui, que le *principe totémique* [4] est à la base même de toute l'évolution religieuse et que du totem sont sortis, au cours de l'évolution, les démons, les génies, les dieux, enfin Dieu... qui est la Société, (car le totem n'est religieux que comme incarnation de la Société), laquelle est sous forme de clan le Dieu Social.

1. Durkheim, *loc. cit*, p. 274-279.
2. *Ibidem*, p. 280, 281.
3. *Ibidem*, p. 290.
4. Par *principe totémique*, Durkheim entend le *clan ;* cf. *ibidem*, p. 293 et suiv. ; mais ailleurs, p. 423, c'est exactement le *mana ;* donc le *mana* serait aussi le *clan !*

Je ne nierai pas l'ingéniosité de toute cette construction, qui vaut bien, comme ampleur et simplicité, tout à la fois les meilleures constructions des métaphysiciens hindous, des commentateurs musulmans et des scolastiques catholiques. Mais quant à lui reconnaître une réalité et une véracité scientifiques, cela me paraît difficile, étant donné surtout qu'elle est uniquement fondée sur des analyses et des interprétations dont les ethnographes ne sauraient admettre l'exactitude. Sans doute, ce que Durkheim leur demande est peu de chose : « Etant donnée la notion du totem emblème du clan, tout le reste suit [1] » *Hic jacet!*... Pour nous, le totem n'est pas que cela, et notre opinion se fonde précisément sur les faits même et les documents que Durkheim a utilisés.

Personnellement, je persiste à regarder comme un élément psychologique fondamental la croyance à la parenté. Je n'ai jamais dit, comme Durkheim l'affirme en passant [2], « que la parenté mystique entre l'homme et l'animal est le caractère distinctif du totémisme », puisque j'ai, au contraire, toujours essayé de dégager plusieurs caractères distinctifs, que j'ai proposé d'appeler *principes,* que Goldenweiser appelle *symptômes;* de même Rivers, on l'a vu, ayant à décrire des faits directement observés par lui et à les classer, reconnaît aussi au moins trois caractères de différenciation. Mais je persiste à dire que cet élément psychologique est essentiel, qu'il est à la base des légendes explicatives, des rites d'initiation, des cérémonies de multiplication (*intichiuma*) et de la puissance spéciale reconnue au totem, et que c'est elle seule qui assure au nom et à l'emblème leur valeur spéciale, qui fait de ce nom et de cet emblème quelque chose d'autre que le nom profane porté par les individus ou les groupes dans la vie quotidienne, tant domestique que politique ; et du dessin sur divers objets ou sur le corps humain, des mutilations, des échafaudages rituels, etc., des signes différents d'un dessin quelconque ou d'un ustensile de ménage.

1. *Ibidem*, p. 329.
2. *Ibidem*, p. 193, note.

Cette croyance constitue un élément essentiel du totémisme vrai ; il est faux de dire, comme le fait Durkheim, que « cette parenté mythique peut manquer sans que les traits essentiels du totémisme disparaissent [1] ». Ou si c'est son opinion, c'est qu'il se fait du totémisme une idée entièrement différente de celle qu'on s'en est faite jusqu'ici, et se singularise, au sens étymologique du mot.

J'examinerai plus loin comment l'auteur explique la genèse du totémisme tel qu'il le comprend ; mais je ne saurais le quitter ici sans avoir signalé les critiques qu'il adresse à quelques théoriciens qui l'ont précédé. On a vu que Frazer refuse au totémisme toute valeur et tout caractère religieux, pour en faire une sorte de magie. « C'est, dit Durkheïm, que ce savant s'est fait une fausse conception de ce qu'est réellement la religion ; les forces que le culte totémique met en œuvre sont impersonnelles comme celles que manie le magicien ; seulement Frazer tire de ce fait une conclusion erronée parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques [2] ». Il ne semble pas que Frazer ait dit cela ; il demande seulement, pour qu'il y ait religion, qu'existe un sentiment de subordination affectueuse vis-à-vis d'une puissance considérée comme supérieure ; mais que cette puissance soit individuelle ou spécifique, cela lui semble égal. La différence entre Frazer et Durkheim réside moins ici dans ce qu'ils considèrent comme le contenu de la religion que dans la conception qu'ils se font du totem. Par la force de son analyse, Durkheim a complètement fait évanouir le totem spécifique, l'espèce-totem agissante et vivante, utile ou nuisible, pour la remplacer par le clan, appelé principe totémique, qu'il anime d'une vie irréelle et dont il fait, malgré les Australiens et autres primitifs une « personnalité mythique ». Un culte rendu à une entité impersonnelle serait inconcevable, surtout chez des primitifs ; faire du totem une sorte de Logos social, ce n'est point penser en primitif, mais en métaphysicien très civilisé. En tout cas ce

1. *Loc. cit.*, p. 193.
2. *Ibidem*, p. 260, 289, note 3.

n'est pas en déplaçant les données du problème et en changeant le sens des termes qu'on peut réfuter l'opinion de Frazer.

A plusieurs reprises, Durkheim a dû prendre aussi position dans la question controversée de la valeur documentaire des légendes. En discutant les interprétations de Hill-Tout utilisant, pour sa théorie du totem individuel comme point de départ du totem collectif, certains mythes nord-américains, Durkheim dit : « A ces mythes il est facile d'en opposer d'autres, qui semblent être plus primitifs ; le totem y est représenté comme l'être même de qui le clan descend ; c'est donc qu'il constitue la substance du clan ; les individus le portent en eux-mêmes dès leur naissance [1]. » C'est là une observation de Sidney Hartland. Il est manifeste que Durkheim la reprend à son propre compte, car il utilise cette constatation de fait pour détruire une théorie dont il ne veut pas. Or, cette conception du totem est précisément celle qui était partout admise, tant par les sauvages totémistes vrais que par les théoriciens ; Durkheim ne la considère pas ici comme ridicule ni comme nulle ; mais il se met ainsi en contradiction avec lui-même et soutient une conception contraire à celle du totem-principe-impersonnel et du totem-emblème-de-clan.

Très longue et très touffue est encore la discussion sur les rapports de l'âme et du totem [2] et sur la genèse des esprits et des dieux [3]. « L'idée d'âme suppose avant elle la notion de *mana* ou de principe totémique, dont elle n'est qu'un mode particulier [4] ; quant aux grand dieux australiens, ils ne sont dus qu'au « sentiment tribal, dont le totémisme est l'expression la plus primitive connue [5] » ; Durkheim admet enfin que les cérémonies de l'*intichiuma* sont de véritables sacrifices [6].

1. *Loc. cit.*, p. 254.
2. *Ibidem*, p. 343-390.
3. *Ibidem*, p. 391-424.
4. *Ibidem*, p. 423 ; cf. p. 124 « l'animisme et le naturisme ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers du totémisme » ; p. 355 : « l'âme est le principe totémique incarné dans chaque individu ».
5. *Ibidem*, p. 423.
6. *Ibidem*, p. 489.

En somme, il y a peu de problèmes de l'ethnographie religieuse et de l'histoire générale des religions qui n'aient été traités longuement ou touchés en passant dans cet énorme amas de faits, de discussions et de théories. Pour nombre d'entre elles, j'aurais à présenter plus d'objections encore que pour ce qui nous intéresse directement dans la présente revue critique. Du point de vue technique, il me semble que Durkheim aurait eu avantage à donner d'abord une monographie bien simple, mais très complète, des faits de totémisme australien, sans se lancer à propos de chacun d'eux, ou presque, dans des généralisations dont la base reste nécessairement fragile, puisque l'interprétation du totémisme qu'il propose n'est pas acceptable.

Les théories d'**E. Durkheim** n'ont été accueillies par les historiens des religions, et surtout par ceux qui ont affaire plus spécialement aux documents ethnographiques, qu'avec des restrictions nombreuses et graves. On a vu déjà[1] comment **M. A. A. Goldenweiser** jugeait brièvement le volume sur les *Formes élémentaires de la religion*. De son côté, **M. Sidney Hartland**, dont nul ne contestera la compétence et la pondération, s'il n'a dans son compte-rendu de l'ouvrage[2] que signalé la suite des idées et des opinions de l'auteur, en a discuté quelques-unes en détail, notamment certaines de celles qui concernent le totémisme, dans son ouvrage récent sur *Le Rite et la Croyance*[3].

« Le professeur Durkheim, dit-il, n'illustre sa théorie de la religion qu'au moyen d'un seul et unique exemple : le totémisme... Il a soin de nous dire que la question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu n'est que d'importance secondaire[4], et que c'est, de toutes manières, la religion la plus simple et la plus primitive qu'on puisse concevoir. Mais cette

1. Voir ci-dessus, p. 10, note.
2. Analyse des *Formes élémentaires* dans *Man*, 1913, p. 91-96.
3. Sidney Hartland, *Ritual and Belief, studies in the history of religion*, Londres, Williams and Norgate, 1914, in-8, p. 124-128.
4. Cf. Durkheim, *loc. cit.*, p. 134.

argumentation tout entière, si elle prouve quelque chose, prouve l'universalité du totémisme. Car si, comme le prétend Durkheim, la notion d'âme est contemporaine de l'humanité [1] et si l'âme n'est que le principe totémique incarné dans chaque individu, un fragment individualisé de l'âme collective du groupe, c'est-à-dire du totem, puisque cette notion d'âme est universelle, il faut bien que celle de totem le soit aussi. Or, le totémisme est loin d'être et d'avoir été universel... Il n'existe certainement pas chez des tribus qui sont inférieures aux Australiens Centraux, à savoir chez les Bushmen, les Vedda de Ceylan, les tribus des îles Andaman, ni chez les tribus très primitives du centre du Brésil qui ont été si bien étudiées, et de si près, ces années dernières par d'excellents explorateurs... Les croyances et les pratiques religieuses de ces tribus s'interprètent sans aucun recours à la théorie centrale de Durkheim. »

Les critiques de **M. Alfred Loisy** sont plus vives [2]. Après avoir contesté l'exactitude des opinions de Durkheim sur la religion, le sacré, l'animisme, il dit : « On nous affirme que le totémisme est une religion ; on a pu nous le dire parce que l'on admet *a priori* l'identité du social et du religieux. Mais... l'assertion de M. Durkheim prête à une double critique » : 1° la religion est un phénomène universel, et par suite ne peut avoir son origine dans le totémisme, qui ne l'a jamais été ; 2° le totémisme n'est ni une religion, ni un culte, mais une forme de vie sociale, dans laquelle, comme dans toutes les autres formes de vie sociale, entrent certains éléments religieux, le sacré n'étant d'ailleurs qu'une modalité des choses religieuses, mais non pas la religion même. Et Loisy ajoute : « Nonobstant les progrès qu'a réalisés en ces dernières années la connaissance du totémisme, M. Durkheim en est resté à l'idée du totem-dieu dont Robertson Smith avait tiré si large parti dans sa théorie du sacrifice [3]. »

1. Cf. *ibidem*, p. 244.
2. Alfred Loisy, *Sociologie et Religion*, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 1913, p. 45-76.
3. *Loc cit.*, p. 48-51.

Le critique discute ensuite la théorie de Durkheim sur les rapports du totem et du *mana ;* il juge que l'assimilation proposée n'est possible que « par un abus de langage et une équivoque [1] », et que dans tout le système proposé « beaucoup de conjectures sont entrées sous l'apparence de raisonnements que l'on croirait appuyés sur des faits [2] ». Il s'oppose tout aussi vivement à la théorie durkheimienne du sacrifice, affirme que le totem n'est pas un dieu, qu'on n'a pas le droit de parler d'un dieu totémique, et préfère donner des cérémonies de l'*intichiuma* une interprétation utilitaire [3] : « Le totem n'est pas plus dieu que les hommes du clan, et ce n'est pas comme dieu qu'on le mange, mais à cause de sa vertu, pour se perfectionner dans l'être du totem, et pourvoir à sa multiplication ; la fin de toutes ces cérémonies n'est qu'un intérêt alimentaire. » J'aurai à revenir sur cette explication de Loisy, à laquelle il a consacré un article spécial ; elle me paraît trop étroite ; mais les autres critiques sont justes, sauf que Durkheim peut répondre que la « vertu » reconnue au totem par Loisy est précisément ce que lui-même nomme *mana totémique.*

Plus loin, Loisy attribue aux légendes et aux mythes sur l'*Alcheringa* une valeur documentaire et historique, et pense qu'ils décrivent une période de civilisation qui a réellement existé.

Plus modérée, mais tout aussi négative, est l'attitude de M. Goblet d'Alviella [4], qui rappelle que le totémisme est un phénomène plus complexe qu'il ne semble à Durkheim [5]. L'article critique du savant belge est d'ailleurs surtout consacré à l'étude des théories générales de Durkheim sur la société et sur la religion, et l'on y trouve cette remarque qu'il convient de citer ici, à cause de sa répercussion directe sur la manière dont

1. *Ibidem*, p. 52.
2. *Ibidem*, p. 55.
3. *Ibidem*, p. 65-73.
4. Goblet d'Alviella, *La sociologie de M. Durkheim*, R. H. R., 1913, t. LXVII, p. 192-221.
5. *Ibidem*, p. 199-200.

il faut examiner les faits de totémisme collectif : « M. Durkheim pose le postulat que la conscience de la société a précédé chez l'individu la conscience de la personnalité... Si l'on admet ce point de départ, tout dans sa thèse devient clair, logique, bien déduit, et bien conduit. Mais c'est précisément sur ce point que surgissent les objections. J'admettrai volontiers que la conscience sociale et la conscience individuelle se sont développées parallèlement, en réagissant l'une sur l'autre... mais non que la société puisse avoir une existence réelle en dehors de ses membres. C'est chez les individus, et par les individus, qu'elle manifeste son action ; dès lors, il est impossible de faire abstraction de leur activité dans l'élaboration des faits sociaux même les plus caractéristiques »[1].

On doit accepter absolument cette position de la question ; et si on l'applique au totémisme, ce sera pour utiliser dans les documents Spencer, Gillen et Strehlow toute une série de faits dont j'ai jadis signalé la portée[2] et qui prouvent, autant qu'on le peut désirer, que même chez les Australiens l'action individuelle est extrêmement importante, du moins celle des vieillards et des « conducteurs de cérémonie » : ils proposent les innovations et les modifications qui leur paraissent convenables, et c'est seulement à la suite d'une approbation des assistants complètement initiés, donc membres de plein droit de chaque groupe totémique, qu'elles sont, comme dirait Goldenweiser, « socialisées ». Ce qui constitue un argument important contre les simplifications de Durkheim.

M. Alessandro Bruno, sociologue italien auquel on doit plusieurs publications estimées, admet la théorie fondamentale de Durkheim sur la société et la religion, et regarde comme « décisives » les critiques que le savant français adresse aux théories de Lang, de Frazer et des ethnographes américains sur

1. *Ibidem*, p. 209-210.
2. Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre IV (*Modifications sociales*) pages XXXV-XLIV ; on ajoutera : Howitt, *South-East Tribes*, p. 641 ; Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 719-720 ; J. W. Gregory, *The dead Heart of Australia*, London, 1906, p. 216-218 et carte de la diffusion de la cérémonie *Molonga*.

les origines du totémisme. « Ayant formé notre éducation scientifique avec le suc des idées de Durkheim, il est inutile de dire quelle valeur nous reconnaissons aux opinions de cet auteur dans le présent livre. Il nous est impossible cependant de dissimuler que sur quelques points nous sommes resté hésitant ou incertain [1]. »

Ces points sont : la théorie « emblématique » du totémisme, celle du tatouage et les remarques de Durkheim contre Lévy-Bruhl : « Durkheim a eu le grand mérite, dit Bruno, d'avoir montré que l'emblématisme est un phénomène social d'une grande importance et d'une origine lointaine et primitive ; mais on ne s'étonne que davantage lorsqu'on le voit se contenter de dire que le clan ayant à se choisir un emblème, en a choisi un parce qu'il n'aurait pas pu exister sans cela ; il dit que, pour que la vie du groupe fût possible, il fallait absolument trouver un procédé de communication au moyen d'objets matériels ; mais ceci n'explique pas pourquoi on a choisi de préférence l'usage de l'emblème, et pourquoi tels objets comme emblèmes plutôt que d'autres [2]. » Sous une forme prudente, et même confuse, c'est une critique directe et profonde de toute la théorie de Durkheim sur le totémisme. L'auteur ajoute que Durkheim a eu tort de ne pas considérer de plus près les diverses variétés de totem choisies et de passer sous silence ce fait, au moins intéressant, que la majorité des totems animaux appartiennent aux espèces inférieures (annélides, insectes, etc.) dont on a peine à comprendre quels liens collectifs directs ces sortes de bêtes peuvent bien représenter [3].

Une appréciation détaillée du livre de Durkheim par **M. B. Malinowski** [4] aurait été intéressante parce que ce savant polo-

1. A. Bruno, *L'origine della religione e il totemismo*, Rivista Italiana di Sociologia, sept.-déc. 1914, p. 749-754. Dans un article précédent, le même auteur avait dit en passant : « La religion totémique, qui est, comme on sait la forme première de la vie religieuse » ; cf. A. Bruno, *Intorno alle origini della famiglia*, Rivista Italiana di Sociologia, 1913, p. 340, note.
2. *Loc. cit.*, p. 752.
3. *Ibidem*, p. 753.
4. Voir *Folk-Lore*, 1913, p. 525-531.

nais a publié, avant d'avoir lu ce livre, une excellente monographie, fondée sur l'analyse complète des sources directes, sur *La famille chez les indigènes de l'Australie*[1]. On sait que la parenté, dont il faut distinguer deux formes essentielles, la parenté physiologique et la parenté sociale, a simplement été assimilée par Durkheim au nom, celui-ci à l'emblème, enfin au totem, et définitivement au clan. Selon le sociologue français, ces quatre notions coïncident. Il suffira au lecteur de recourir au livre de Malinowski, et surtout au chapitre VI[2], pour se rendre compte que le problème est bien plus complexe que ne le laisse entrevoir Durkheim. Dans son analyse des *Formes élémentaires* Malinowski se contente d'en citer les phrases les plus caractéristiques et de rappeler qu'on ne saurait fonder, ni une théorie générale de la religion sur les faits australiens seuls, ni une théorie du totémisme sur les seuls faits australiens centraux, et d'autant moins que rien ne prouve la primitivité relative de ces tribus. Il signale, lui aussi, l'absence du totémisme chez les Vedda, qui sont certainement plus primitifs que n'importe quels Australiens. Bref, tout en étant fort ingénieux, le livre de Durkheim laisserait « une impression de malaise[3] ».

Au milieu de 1911, **Lord Avebury (Sir John Lubbock)**

1. B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines, a sociological study*, monographies sociologiques publiées par l'Université de Londres, t. II ; Hodder et Stoughton, 1913, in-8.

2. *Ibidem*, p. 168-233.

3. Je ne puis que signaler brièvement une étude intéressante de Nicolas Matsokine sur *La filiation utérine dans l'Asie orientale et centrale* (*Materinskaya Filiatsia v vostotchnoï i tsentralnoï Azji*, Vladivostok, livr. 1, 1910, in-8, de 40 p. et livr. II, *ibidem*, 1911, 147 pages. L'auteur tend à voir un lien fondamental entre le totémisme, la filiation utérine et l'exogamie de clan ; il croit discerner des survivances du totémisme chez plusieurs peuples de l'Asie (dans son étude sont compris les Miao-Tse, les Lolo et les Thaï) ; mais ses arguments sont le plus souvent insuffisants. Par contre, pour tout ce qui concerne les systèmes de parenté et de filiation, ainsi que l'organisation familiale des populations mongoles et mongoloïdes, cette monographie est bien faite, et l'on ne peut que regretter qu'elle soit d'un usage difficile pour la majorité des ethnographes et des sociologues.

Sur le synchronisme de la filiation masculine et de la filiation utérine que j'ai proposé, *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. II, mais que n'admet pas Matsokine, livr. II, p. 131, etc., voir encore les arguments de Swanton, *loc. cit.*, p. 296, 297.

avait publié un volume sur *Le mariage, le totémisme et la religion* où, malgré les critiques qu'on avait adressées à ses idées sur ces sujets telles qu'il les avait développées dans ses *Origines de la Civilisation* (6e édition en 1902), il maintenait ses opinions antérieures sous prétexte que « les faits nouveaux avaient apporté à ses théories un support additionnel ». Mais Andrew Lang lui fit observer [1] que sa terminologie était par trop flottante pour être, en effet, conforme aux progrès de la science anthropologique (au sens anglais de ce mot) depuis une vingtaine d'années.

En ce qui concerne spécialement le totémisme, Lang reprocha à lord Avebury d'avoir combiné deux théories indépendantes et qui ne peuvent se soutenir ni l'une ni l'autre. Selon lord Avebury, le totémisme vient de ce que les enfants et les clients d'un homme appelé Ours ou Lion ont adopté ce nom comme nom de tribu. C'était mettre aux débuts du totémisme un système de filiation masculine et un système d'organisation patriarcale, confondre selon Lang des tribus sauvages avec des clans écossais. « Que fait lord Avebury dans ce système, demande le critique, de la filiation utérine, tout aussi répandue que l'autre chez les populations totémiques, de la règle exogamique et de l'organisation en phratries [2] ? »

La deuxième théorie inadmissible de lord Avebury serait que le totémisme doit sa formation première à la coutume de donner d'abord à des individus, puis à leur famille, le nom d'animaux particuliers, et ceci au stade où la famille n'existait pas encore mais où les enfants, n'appartenant ni au père ni à la mère, ne comptaient que comme éléments équivalents d'une horde inorganisée. « Cette deuxième hypothèse, ajoute Lang, contredit la première ; et toutes deux ensemble ne fournissent la solution d'aucun des grands problèmes du totémisme [3]. »

1. Avebury, *Marriage, Totemism and Religion, an Answer to critics*, Londres, 1911.

2. Andrew Lang, *Lord Avebury on marriage, totemism and religion*, Folk-Lore, 1911, p. 402-425.

3. *Ibidem*, p. 408-410.

Dans sa réponse [1], lord Avebury se contente de dire « qu'en effet son emploi du mot *famille* prêtait à équivoque, mais qu'il persiste à ne pas comprendre où Andrew Lang voit une contradiction entre ces deux théories, qui sont d'ailleurs renouvelées de Herbert Spencer ».

Une nouvelle réponse de Lang fut trouvée dans ses papiers, à sa mort, et fut publiée quelques mois plus tard [2]. Elle concerne surtout les théories de lord Avebury sur la religion, mais contient en outre quelques remarques méthodologiques générales qui sont applicables à l'étude du totémisme.

Les idées définitives, ou du moins les idées dernières, d'Andrew Lang se trouvent dans un article posthume [3], qui devait former le chapitre XII d'un ouvrage d'ensemble sur le totémisme et l'exogamie [4]. Présentées en corps de doctrine, ces opinions définitives de Lang n'ont rien de bien nouveau pour les lecteurs de ses ouvrages antérieurs (*Social Origins* et *The Secret of the Totem*). Tous les arguments anciens s'y trouvent reproduits à nouveau, et il n'y est répondu qu'à une seule des objections qu'on lui avait faites, objections qui sauf celle-ci gardent leur force, et que voici résumées.

Au début de la formation des sociétés, selon Lang, existaient de petits groupes locaux, chacun d'eux différencié de ses voisins par un surnom ou sobriquet que ceux-ci lui avaient appliqué, de préférence un nom d'animal, et ceci pour une raison quelconque : « il est sans aucune importance (*unessential*) pour le système de se demander comment les groupes ont reçu des noms animaux, pourvu qu'ils les aient reçus et qu'ils ne se rappellent plus comment il les ont reçus, et pourvu que ces noms désignent, conformément à la manière de penser primitive, un rapport spécifique et mystique entre chaque groupe et l'animal dont il porte le nom. Il n'a pas fallu davantage pour don-

1. Dans *Folk-Lore*, 1912, p. 103-111.
2. Dans *Folk-Lore*, 1912, p. 376-378.
3. Andrew Lang, *Theory of the origin of Exogamy and Totemism*, Folk-Lore, 1913, p. 155-186.
4. Sans doute en remaniant l'article *Totemism* qu'il avait donné à la 11ᵉ édit. de l'*Encyclopedia Britannica*, 1911, t. XXVII, p. 79-91.

ner naissance à tous les *credos* totémiques : un nom animal de groupe, nom d'origine inconnue, et la croyance en un lien transcendantal entre tous les porteurs de ce nom, tant hommes qu'animaux [1] ».

Pour tout ce qui découle de cette position de thèse, je suis volontiers d'accord avec Lang, à savoir : 1° que les noms, surnoms ou sobriquets donnés par les voisins d'un groupement ont été acceptés par ce dernier avec un sens, non d'injure, mais d'honneur [2] ; et je citerai même plus bas un cas nouveau de cet ordre ; 2° que le désir d'expliquer ce sobriquet a pu donner naissance à diverses sortes de légendes explicatives, destinées à justifier pour les générations plus récentes la croyance à une parenté réelle entre le groupe humain et l'espèce animale ; cependant sur ce point je me refuse à dériver uniquement de cette source légendaire la croyance même qui, selon moi, le plus souvent la conditionne.

L'objection à laquelle Andrew Lang a répondu dans son chapitre est la suivante : comment admettre qu'un sobriquet qui contient une nuance de raillerie, donné « du dehors », ait pu être accepté comme une désignation collective honorable par ceux « du dedans [3] » ? Les arguments donnés en réponse par le savant anglais sont suffisants ; et aux faits décisifs qu'il a énumérés, j'en puis ajouter un où l'on voit comment, en effet, une véritable injure collective, décernée à un groupe, peut être accueillie par celui-ci et lui donner matière à orgueil et à cohésion combative.

Dans le *Journal* du 18 août 1905, le correspondant d'Alger décrit les désordres qui ont troublé le calme de la petite ville de Staouéli, célèbre par son monastère trappiste et par ses

1. *Folk-Lore*, 1913, p. 165.

2. Aux faits recueillis par Lang, on ajoutera la longue liste de sobriquets donnés aux communes en Suisse Romande que j'ai publiée dans la *Revue savoisienne*, 1912, p. 242-251.

3. Cf. mon analyse de *Social Origins*, R. H. R. *loc. cit.*, p. 398. C'est la seule objection que formule Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 44 et 51 à la théorie nominaliste telle que l'ont exposée Herbert Spencer, lord Avebury et A. C. Haddon.

vins. « Depuis plusieurs années, les habitants de Staouéli étaient partagés en deux camps, les *moutons*, partisans du maire actuel, et les *porcs-épics*, défenseurs de l'ancienne municipalité. Pendant longtemps, *moutons* et *porcs-épics* s'étaient contentés d'échanger des quolibets sans importance. Mais la querelle s'envenima peu à peu. Ces jours derniers, des rixes graves ont eu lieu entre les habitants. Dimanche soir, le maire de Staouéli et la municipalité donnaient sur la place publique un bal auquel étaient conviés tous les *moutons*. Ceux-ci s'y rendirent, précédés d'un drapeau tricolore portant un mouton brodé, tandis que les hommes avaient tous à leur boutonnière une petite touffe de laine. Pendant ce temps les *porcs-épics*, qui avaient aussi leurs emblèmes, donnaient un grand bal dans un café voisin de la place publique. » Pour une cause futile, les deux partis en vinrent aux mains ; il fallut appeler un régiment d'Alger pour séparer les combattants.

Ce petit fait local, qui tire son intérêt du fait que les habitants de Staouéli sont tous de vrais Européens (sans doute un mélange d'Italiens, de Provençaux et d'Espagnols), répond bien aux conditions établies par Andrew Lang. Non seulement les gens sont groupés par une idée générale, purement politique ici et non religieuse, mais l'épithète péjorative donnée par le groupe adverse est devenue un cri de ralliement et un signe de cohésion collective. Un élément religieux tendait peut-être à s'y mêler, puisqu'on avait brodé l'emblème sur un drapeau tricolore qui lui-même est « le symbole sacré de la patrie ». La manière de se comporter, le *behaviour*, des Staouéliens n'est certes pas totémique ; mais elle appartient à la même catégorie psychologique que les faits de totémisme vrai. Il se peut, mais à défaut d'enquête sur place on ne peut rien affirmer, que des légendes explicatives aient dès maintenant donné à ces événements de 1905 un caractère pseudo-totémique.

Ce même fait fournit aussi l'occasion d'exposer un argument contre l'une des théories de Durkheim : on voit que l'emblème porté ou brodé joue un rôle important, mais seulement comme signe de reconnaissance pour les membres du groupe. Il n'est

aucunement l'essentiel; c'est seulement une manifestation extérieure, modifiable et périssable, d'une conformité collective interne, à savoir l'identité de certaines conceptions politiques incarnées dans un maire et dans un conseil municipal. Ce n'est pas parce que les *moutons* et les *porcs-épics* ont un même emblème qu'ils se réunissent ; mais ceux-là seuls ont adopté un même emblème qu'unissait une communauté d'idées et de sentiments. Il en a été ainsi, et il en est encore ainsi, des « primitifs », à moins de substituer, comme semble vouloir le faire l'école sociologique, à l'idée du Bon Sauvage déjà ancienne, une notion moderne d'un Sauvage Fou.

Voici maintenant les objections à la théorie d'Andrew Lang auxquelles il n'a ni répondu, ni même fait allusion.

La première est qu'il est bien difficile, alors que les bons matériaux d'étude se sont accumulés, de mettre sur le même plan les diverses formes actuelles du totémisme. Lang fait porter le poids de son argumentation surtout sur les faits australiens (Victoria, Nouvelle-Galles du Sud, etc.), mais moins sur les totémismes américains et bantous. Rien ne prouve, et sur ce point Goldenweiser même est d'accord avec moi, que les diverses formes connues du totémisme aient eu partout une même et seule origine, et un même point de départ particulier. Ici, ce fut peut-être un nom ou un surnom ; ailleurs, une réglementation de chasse ou d'alimentation ; ailleurs, encore, une interdiction sexuelle ; ou bien un mythe de descendance animale, ou l'interprétation d'un petit fait étrange. Bref, le schéma de Lang a des chances d'être aussi faux que le schéma de Durkheim, ou que celui de Frazer, bien qu'il soit toujours permis de chercher si un élément déterminé du totémisme considéré comme phénomène global ne possède pas une valeur supérieure à tous les autres éléments. Mais cet élément essentiel ne peut être ni le nom, ni l'emblème.

Supposons pourtant, pour un moment, que la théorie de Lang soit valable au moins pour les totémismes australiens. Comment peut-il dire avec tant d'assurance que « la manière dont chaque groupe a reçu son surnom animal est sans impor-

tance pour sa théorie ». C'est pour elle au contraire qu'elle en a le plus : et là gît la vraie difficulté. Si le totémisme était un phénomène simple, on pourrait, faute de mieux, éliminer ce problème en recourant à l'explication par le hasard. Car si on peut encore prétendre que certains hommes ont une allure de kangourous ou de singes, il est difficile de reconnaître une similitude entre les mœurs d'un groupe humain et celle des annélides, ou des insectes, ou des animaux aquatiques (très fréquents, comme totem, en Mélanésie) même en voyant et en jugeant en « sauvage ».

Or, voici une institution qui réglemente la vie sociale d'un nombre considérable de groupements, qui réagit sur plusieurs institutions voisines comme le mariage, la propriété, la filiation, la magie, la religion... Et on ne chercherait pas les raisons d'être pratiques de son point de départ supposé ! Si, comme le pensent Atkinson et Lang, l'humanité a commencé par errer en hordes patriarcales inorganisées, commandées par un mâle adulte qui chassait les jeunes mâles au fur et à mesure qu'ils atteignaient leur puberté, comment ces hordes un beau jour se sont-elles organisées, et ont-elles convenu d'adopter l'un des surnoms que leur donnaient leurs voisins, puis de faire de ce surnom le germe de tout un ensemble de réglementations qui ont fait du clan un tout vraiment organisé ? Et le choix de ce surnom, qu'est-ce qui l'a déterminé ? Car il va de soi que chaque groupe était connu de ses voisins sous autant de noms, ou presque, qu'il avait de voisins. Faut-il supposer maintenant l'invention d'un parlement intertribal où a été choisi et fixé le nom que chaque groupe porterait dorénavant ?

L'étude des noms ethniques prouve d'ailleurs que chaque groupe se donne à lui-même un nom, mais que ses voisins lui en donnent un ou plusieurs autres, et ce sont en général ces noms donnés par les voisins qui sont entrés dans l'histoire ; il en est ainsi du nom de peuple Ostiak [1], ou Vogoul, ou Nogaï, etc., et

1. Cf. *Origine et fortune du nom de peuple Ostiak*, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. III, 1911, p. 74-109. La même étude conduit aux mêmes résultats si on l'applique à la plupart des noms de tribus européennes et asiatiques.

de la plupart des noms de tribus de l'antiquité. Il en a été ainsi des « sauvages » quand les premiers explorateurs européens ont commencé à les inscrire dans leurs listes de tribus. Les noms ethniques formés d'après le mot pour *oui* ou pour *non*, ou d'après l'habitat, ou d'après un ancêtre mythique éponyme n'ont pas réagi sur l'organisation interne des groupes : de tous, seul le nom animal aurait donné naissance au système complexe que nous appelons totémisme. Et on ne chercherait pas pourquoi certains groupes se sont donné un nom aussi gros de conséquences sociales et psychiques ?

Ce n'est pas répondre que de remarquer seulement, comme l'a fait Lang, « que nous avons tous besoin de différenciation, que, en nommant les autres et en se nommant soi-même, on se différencie ; et que, par suite, les noms propres proviennent d'une nécessité primitive, éprouvée dans la vie de chaque jour [1] ». Car, étant donnée la possibilité illimitée du choix, pourquoi ici des noms à valeur totémique et ailleurs des noms sans valeur totémique ? Pourquoi ici la reconnaissance d'un lien mystique avec des espèces animales et végétales, et ailleurs, même avec des noms d'êtres et d'objets naturels, aucune reconnaissance de ce lien mystique ? Comme la théorie de Lang n'est pas celle que j'adopterais, je ne me charge pas de répondre à ces questions.

Comment, d'autre part, a pu naître cette idée, fondamentale dans le totémisme, d'une parenté entre le groupe humain et l'animal éponyme ? On admettrait, au pis-aller, qu'elle s'est formée de-ci, de-là. Mais pour que ces essais isolés se soient groupés et consolidés en corps de doctrine et d'organisation, il a fallu l'intervention d'un élément qui ne peut être, ni le seul lien mystique liant l'individu à son nom, ni l'idée confuse de *mana*. Bien mieux : il manque chez les populations totémistes un élément explicatif et réaliste qui se rencontre chez des populations qui ne le sont pas, à savoir l'acte et le rite de bestialité, dont il sera reparlé plus loin, et qui joue dans les légendes grecques par exemple un rôle important.

1. *Loc. cit.*, p. 167.

La preuve que ces questions sont licites, et même nécessaires, quand il s'agit de totémisme, c'est que sir James Frazer a préféré à toutes les autres une hypothèse qui fût capable de fournir une explication de la croyance à la parenté réelle du groupe humain et du groupe non-humain considéré comme totem. Lang pensait au contraire que ce lien est surajouté, ayant été suggéré après coup quand le nom collectif était déjà porté par les groupes depuis plusieurs générations, qu'il provient directement des légendes, ou du moins ne prend corps qu'avec leur invention. Mais comment expliquer alors que des légendes sur la descendance animale ont cours même chez des populations non totémistes, et que cette série de récits constitue une catégorie universelle, puisque des groupes qui ne sont pas totémistes ont inventé eux aussi des légendes de descendance à partir d'un homme, ou d'un héros ou d'un couple semi-divin ou même d'un dieu ? C'est donc que la catégorisation d'après la descendance vraie ou supposée constitue un élément important de la vie sociale primitive et, en tant qu'élément de cohésion collective, doit remonter au stade même de formation des groupes organisés.

A sérier d'après l'importance sociale l'idée de nom, l'idée d'emblème et l'idée de descendance, c'est à celle-ci qu'appartient le premier rang, non seulement pratique mais aussi chronologique. Il serait bien plus normal, sachant ce que nous savons aujourd'hui du mécanisme de la vie en société, de dériver l'usage commun d'un même nom ou d'un même emblème de la croyance établie à une descendance commune, croyance plus puissante que les notions de parenté physiologique ou de parenté sociale, et qui justifie le caractère artificiel que prennent les relations entre individus aussitôt que s'est constituée une société. Car la société est le comble de l'artificiel ; elle ne subsiste que par une lutte continuelle contre les forces proprement naturelles, non pas seulement à côté d'elles.

Durkheim n'a fait à Andrew Lang que fort peu d'objections. Il admet, comme on a vu, que le totémisme est une religion. C'est pourquoi il a demandé à Lang d'où vient, avec l'hypo-

thèse nominaliste, le caractère religieux des croyances et des pratiques totémiques [1]. Mais comme Lang n'admettait pas que le totémisme fût une religion, et comme l'opinion de Durkheim est en somme contestable, l'objection ne porte pas. Lang était bien plus près de la vérité quand il disait que là où le totémisme présente une coloration vraiment religieuse, il le doit à son contact avec une autre catégorie de phénomènes comprenant par exemple la croyance en des dieux supérieurs comme Bayamie ou Daramulun. A quoi Durkheim a objecté que si on a associé le totem à de tels dieux, c'est donc que le totem possédait par avance un caractère sacré, c'est-à-dire religieux. Cela n'est nullement prouvé. Le cœur n'a jamais présenté un caractère sacré dans l'histoire religieuse, sauf dans quelques cas extrêmement rares et dispersés de divination : cependant, en deux siècles à peine, est né et s'est développé le culte du Sacré Cœur.

1. Durkheim, *Formes élémentaires*, etc., p. 264-265.

CHAPITRE III

La théorie individualiste. — Les objections de Durkheim. — L'opinion actuelle de Swanton. — Les suggestions de Hose et Mc Dougall. — La théorie emblématique de Durkheim. — Sa critique. — L'émanisme de Karutz. — Le vitalisme de Dussaud.

Le même savant objecte d'autre part à Lang que sa théorie n'est en somme que l'une des formes de la théorie générale dont Herbert Spencer, Frazer, et plusieurs savants américains ont developpé d'autres formes, toutes admettant que le totémisme de groupe a pu sortir du totémisme individuel. Ses arguments contre cette hypothèse générale sont développés par rapport à son idée centrale que le totémisme est une religion organisée, très primitive parce qu'entièrement collective.

Avant de les exposer, il faut rappeler que le problème est double. Peut-on appeler *totem*, sinon toutes les catégories de protecteur animal, aidant un individu et respecté par celui-ci, du moins certaines d'entre elles bien caractérisées comme l'*esprit-gardien* des Américains du Nord ou l'*âme-des-taillis* (*bush-soul*) de certains Nègres occidentaux? Et si oui, ce protecteur individuel a-t-il pu donner naissance au protecteur collectif, ou celui-ci au contraire est-il antérieur?

Sur le premier point, sir James Frazer n'a jamais varié. Se conformant à la tradition même qui nous a valu le mot *totem* [1], et au sens le plus ancien du mot *totémisme*, qui ne se rapportaient primitivement qu'au protecteur de l'individu, il a distingué trois sortes de totems : 1° le totem de groupe, et surtout de

1. Cf. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 52, pour le texte anglais et mes *Religions, Mœurs et Légendes*, t. I, p. 51-52 pour le texte français de l'interprète J. Long.

clan; 2° le totem individuel; 3° le totem sexuel [1], ce qui lui a permis de décrire dans *Totemism and Exogamy* un très grand nombre de faits dont cependant le caractère spécifiquement totémique lui apparaît, à la suite d'une analyse scrupuleuse, comme au moins douteux [2]. Lang, par contre, ainsi que moi-même, Schmidt, Wundt, etc., avons toujours conseillé de restreindre les termes de *totem* et de *totémisme* au seul protecteur d'un groupe organisé, c'est-à-dire d'un clan à descendance fixée (tant masculine qu'utérine), afin d'éliminer les incertitudes verbales et de n'admettre dans le totémisme, au fur et à mesure du progrès de la connaissance, que les protecteurs animaux, végétaux, etc., qui répondraient à une définition *minima*.

M. Émile Durkheim, cependant, ne semble pas au courant de cette discussion, ni des résultats auxquels elle a conduit [3], et il adopte résolument le point de vue de Frazer; il trouve parfaitement « justifiée » la distinction entre totems individuels [4] ou sexuels [5] et totems collectifs, ce qui lui permet de poser la deuxième question dans les termes suivants :

« Nous avons vu qu'il existe deux sortes de totémisme, celui de l'individu et celui du clan. Entre l'un et l'autre il y a une trop évidente parenté pour qu'il n'existe pas entre eux quelque rapport. Il y a donc lieu de se demander si l'un n'est pas dérivé de l'autre, et, en cas de réponse affirmative, quel est le plus primitif; suivant la solution qui sera adoptée, le problème des origines du totémisme se posera dans des termes différents. La question s'impose d'autant plus qu'elle a un intérêt très général. Le totémisme individuel, c'est l'aspect individuel du culte totémique. Si donc il est le fait primitif, il faut dire que la religion est née dans la conscience de l'individu, qu'elle répond

1. Frazer, *Le Totémisme*, 1898, p. 4, et *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 49; puis, pour les opinions actuelles de l'auteur, *ibidem*, t. III, p. 454-456.

2. Voir les hésitations de Frazer au sujet des *guardian-spirits*, *ibidem*, t. II, p. 449 et suiv., des *bush-souls*, t. II, p. 575, 587, 599, etc., et en général, t. IV, p. 48-50.

3. L'abstention de Durkheim sur ce point important est une des graves lacunes de son livre.

4. E. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 228, note 7.

5. *Ibidem*, p. 235.

avant tout à des aspirations individuelles, et qu'elle n'a pris que secondairement une forme collective [1]. »

Donc, aux deux problèmes signalés, et qui étaient spéciaux, Durkheim en rattache un troisième, qui est le plus général qu'on puisse poser, celui des origines individuelles ou collectives de la religion tout entière. Je ne le suivrai pas sur ce terrain, parce que la présente étude se limite à rechercher seulement la solution du problème totémique.

Ici encore, les faits nord-américains sont nombreux, alors qu'on éprouve bien des difficultés à discerner l'existence normale des totems individuels en Australie même. Aussi la critique de Durkheim s'adresse-t-elle avant tout aux théories de savants américains comme Boas, Hill-Tout, Alice Fletcher, Swanton, etc.

« L'esprit simpliste, dont s'inspirent encore trop souvent ethnographes et sociologues, devait naturellement incliner nombre de savants à expliquer, ici comme ailleurs, le complexe par le simple, le totem de groupe par celui de l'individu [2]. » C'est pour réagir contre cet esprit simpliste que Durkheim a soumis à l'acuité de son analyse les faits australiens, en la subordonnant pourtant à un postulat juste contraire à celui qu'il attribue à ces ethnographes et sociologues : « La théorie qui admet cette explication a d'ailleurs l'avantage d'être d'accord avec la conception qu'on se fait couramment de la religion ; on y voit généralement une chose toute intime et personnelle. De ce point de vue, le totem du clan ne peut donc être qu'un totem individuel qui se serait généralisé. Un homme marquant, après avoir éprouvé la valeur d'un totem qu'il s'était librement choisi, l'aurait transmis à ses descendants ; ceux-ci, en se multipliant, avec le temps, auraient fini par former cette famille étendue qu'est le clan ; et c'est ainsi que le totem serait devenu collectif [3]. »

A cette conception, Durkheim fait un certain nombre d'ob-

1. *Loc. cit.*, p. 246 et 251.
2. *Ibidem*, p. 246.
3. *Ibidem*, p. 247.

jections, d'une valeur très inégale, dans le détail desquelles on ne saurait entrer sans donner en même temps les faits directement observés qui justifieraient une interprétation contraire à la sienne. Les voici donc formulées brièvement :

Comment expliquer, en admettant la théorie de l'origine individuelle du totem de clan : 1° que l'interdiction de blesser, tuer, manger, etc., le totem ne concerne que les membres du groupe, et que ceux-ci laissent les membres d'autres groupes libres de faire à ce totem ce qu'ils veulent ;

2° Que, sauf là où le totémisme est en décadence, deux clans d'une même tribu aient toujours des totems différents ;

3° Que ce qui était la prérogative d'un individu, ou de quelques individus seulement, soit devenu le droit de tous les membres d'un groupe organisé [1] :

4° Que le protecteur acquis à l'âge adulte soit ensuite devenu un bien qu'on acquiert rien qu'en naissant ;

5° Que le totémisme individuel est d'autant plus développé et d'autant plus apparent que la société en général est plus développée (Américains du Nord), et l'est d'autant moins que celle-ci est plus primitive (Australiens) [2] ;

6° « Mais ce qui est plus démonstratif encore, c'est que le totémisme individuel, loin d'avoir donné naissance au totémisme de clan, suppose ce dernier : c'est dans les cadres du totémisme collectif qu'il est né, et qu'il se meurt [3]. »

D'où la conclusion générale : « Ainsi, la première forme de religion individuelle que l'on rencontre dans l'histoire nous apparaît, non pas comme le principe actif de la religion publique, mais au contraire comme un simple aspect de cette dernière [4]. »

Toutes ces objections ne peuvent impressionner que ceux d'entre les lecteurs de Durkheim qui ne sont pas ethnographes. Car il se sert alternativement, selon les besoins de sa cause,

1. *Ibidem*, p. 252-254.
2. *Ibidem*, p. 254-256.
3. *Ibidem*, p. 256.
4. *Ibidem*, p. 257.

des documents australiens ou des faits nords-américains, sans même se demander si les résultats obtenus à l'aide des premiers valent pour les seconds, et réciproquement. L'argument surtout qui se fonde sur le plus ou moins de primitivité de la société générale est fallacieux ; car si les Australiens sont, par suite de la faune, de la flore et du climat de leur continent, restés à un stade de développement technique, et par réaction social général, plus primitif que celui des Indiens pêcheurs, chasseurs, éleveurs ou agriculteurs de l'Amérique du Nord, cela ne prouve encore pas qu'en d'autres domaines, par exemple dans celui de la réglementation matrimoniale, ou dans l'organisation du totémisme, ils n'aient pas atteint un stade plus évolué que les Amérindiens.

Et tel doit en effet avoir été le cas ; car dans les conditions du milieu naturel australien, la vie psychique de l'individu et le cérémonialisme collectif ont pu se développer sans entraves, et les modifications inventées ont pu être « socialisées » périodiquement, ainsi qu'il a été dit ci-dessus [1], plus facilement que dans les riches plaines et les vastes forêts de l'Amérique du Nord.

Je ne saurais décider à quelle distance exacte les Australiens en bloc, et ceux du Centre et du Nord spécialement, se trouvent des origines du totémisme. Mais ce qu'on ne doit pas se lasser d'affirmer, précisément contre les « simplifications » compliquées de Durkheim, c'est qu'ils en sont très loin, et qu'ils ne sont, en ce qui concerne ce phénomène, pas plus primitifs que les Américains du Nord. C'est plutôt le contraire qui est vrai, en ce sens que la multiplicité des activités économiques et militaires de ceux-ci les a empêchés de tirer du principe d'organisation totémique tout ce qu'il peut donner, ou du moins autant que l'ont fait les Australiens centraux.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que l'un des ethnographes américains dont Durkheim a critiqué la théorie individualiste, **M. Swanton**, ait changé complètement d'attitude, ainsi qu'on

1. Voir ci-dessus, p. 55.

a vu ci-dessus [1], à la suite de ses recherches directes chez certaines populations canadiennes (Haida, Tlingit, etc.).

Non seulement il se refuse maintenant à chercher au totémisme en soi une origine unique ; mais, en outre, il pense que même la distinction tracée par Frazer, et adoptée par Durkheim, en totems collectifs, sexuels et individuels, doit être annulée. J'avoue, d'ailleurs ne pas comprendre très bien le sens de cette opinion. Swanton veut-il dire que ce qu'on nommait totémisme individuel n'est pas du totémisme vrai ? En ce cas, il se rallierait au point de vue de Lang, et même à celui de Hill-Tout, qui proposait pour cette forme de protecteurs la désignation de *suliaïsme*, et ne serait pas loin, sans doute, d'accepter mon conseil de donner à chaque modalité caractérisée du totémisme un nom spécial [2], au moins provisoirement.

Ou bien, au contraire, Swanton considère-t-il que, individuel, sexuel ou collectif, le totémisme est toujours un seul et même phénomène, de sorte qu'on ne doit poser, ni la question de discrimination et de rétrécissement du contenu de ce terme ni, moins encore, le problème du rapport d'origine ? En attendant que Swanton s'explique sur ce point, il reste qu'un savant dont les opinions doivent être examinées avec soin et mûrement pesées, considère comme inutile la discussion qui a mis aux prises de si nombreux théoriciens.

Tout aussi dignes d'attention que les opinions de Swanton sont celles de **MM. Charles Hose et William Mc Dougall,** qui ont publié une importante monographie sur les populations de Sarawak, vaste région anglaise de Bornéo [3], où ils affirment de nouveau, sur la base de faits nombreux et directement observés, sinon une théorie générale, du moins une théorie valable localement, sur la manière dont le totémisme a pu prendre naissance. On s'étonne, Hose ayant habité pendant vingt-cinq ans à Sarawak et ayant vu de près les indi-

1. Cf. ci-dessus, p. 28-31.
2. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 321.
3. Ch. Hose et W. Mc Dougall, *The pagan Tribes of Borneo*, 2 vol. in-8, Londres, Macmillan, 1912.

gènes de par ses fonctions, et Mc Dougall d'autre part étant considéré comme l'un des meilleurs psychologues anglais, que Frazer se soit contenté de signaler les opinions de ces savants en passant [1] et que Durkheim les ait complètement négligées, bien qu'elles eussent été publiées il y a déjà quelques années dans un périodique connu [2].

En ce qui concerne les tribus de Sarawak et des régions adjacentes (Kayan, Dayak, Punan, etc.) : « certains caractères du totémisme vrai se rencontrent soit chez l'une, soit chez l'autre d'entre elles. On connaît des cas nombreux où un groupe tout entier refuse de tuer ou de manger un animal qui est considéré, à la suite de rêves, de présages ou d'autres signes, comme le protecteur spécial de ce groupe, et où cet animal est l'objet de prières et de sacrifices. Ainsi le faucon chez plusieurs tribus. Il y a au moins un cas où un groupe, celui des Long Pata, se prétend apparenté à une espèce animale tout entière, celle du crocodile, parenté qu'explique une légende du type connu. Il y a un animal domestique, le porc, qui chez les Kenyah et les Kayan est sacrifié rituellement, dont le sang est répandu sur les orants, lesquels ensuite en mangent la chair dans un banquet cérémoniel, et qu'on ne tue jamais sans accomplir des rites religieux. Il y a un animal qu'on ne doit jamais tuer, et dont l'image est tatouée sur les hommes (le chien), ou dont la fourrure est portée par les hommes seuls (le chat-tigre), ou dont des représentations en argile ou en bois sont placées devant la maison (le faucon et le crocodile). Il y a aussi l'animal regardé comme apparenté dont on imite les manières dans des danses populaires (une sorte de singe chez les Kayan) ; la croyance que l'âme des morts revêt la forme d'un animal, qui ne doit pas être tué ni mangé (le daim et l'arctogale chez les Klemantan) ; enfin l'interdiction du contact, même le plus léger (les bêtes à cornes chez les Kenyah et les Kayan [3]) ».

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 212-213 ; il n'en reparle pas dans sa discussion générale, t. IV, p. 48-50.
2. *Journal of the Anthropological Institute*, 1901, p. 173-216.
3. Hose et Mc Dougall, *Pagan Tribes*, p. 96-109.

Ce tableau rappelle aussitôt celui qu'on a tracé pour Madagascar et celui, qui serait plus complexe, il est vrai, qu'on pourrait tracer pour l'Afrique occidentale. Or, pour Bornéo au moins, je suis d'accord avec les auteurs quand ils rejettent l'interprétation globale de tous ces faits par le totémisme, même comme survivance, parce que l'analyse de chaque cas particulier fournit la raison directe du rite, soit positif, soit négatif. Ainsi, le daim est respecté pour sa timidité, qualité que les hommes craindraient d'acquérir, et parce qu'il broute dans les clairières qui servent de cimetière. Ainsi de suite, pour chacun des cas énumérés.

En outre, il se fait que la tribu la plus primitive, celle des Punan, qui vit uniquement de chasse et de cueillette, dans les forêts presque impénétrables de l'île, et qui ignore entièrement l'agriculture [1] ne possède aucun rite, ni aucune croyance qui rentreraient dans la catégorie signalée ci-dessus.

Tels sont, très résumés, la description et les raisonnements de Hose et Mc Dougall. Quelques-uns des cas soumis à leur analyse leur apparaissent comme « du totémisme en formation », dont cependant le développement ultérieur aurait été bloqué par le stade agricole auquel ces tribus sont parvenues (Iban, Kayan, Kenyah), par la coutume de couper des têtes et par l'organisation à la fois politique et militaire qui caractérise le groupement du clan sous les ordres d'un chef qui dirige les expéditions, ensemble de faits sociaux qui répond exactement aux conditions nord-américaines. Je renvoie à leur ouvrage pour le détail des faits ; quelques-uns de ceux qu'ils citent, en tout cas, montrent, avec cette précision que demandait Durkheim, comment un protecteur d'abord individuel, obtenu au cours d'une expérience singulière, peut être le point de départ d'un ensemble de croyances et d'actes collectifs qui, au stade où les ont trouvés Hose et Mc Dougall, méritent en effet le nom de « germes de totémisme ».

1. Cette tribu est bien plus « primitive » que n'importe laquelle des tribus australiennes ; il en est de même des Orang Kubu de Sumatra : *elles ignorent toutes deux le totémisme*.

Quelques observations de ce genre feront plus pour résoudre le problème des rapports du totémisme dit individuel et du totémisme collectif que tous les raisonnements abstraits. Aussi, dans l'état actuel de nos connaissances, la seule attitude scientifique est-elle de laisser le problème ouvert. Mais si on tient à sérier les probabilités, la théorie qui fait venir le totémisme collectif du totémisme individuel en présente plus que la théorie inverse, parce qu'il n'est pas une seule invention technique (du feu ou de la charrue, du métier à tisser ou du pas de vis, etc.) qui n'ait nécessairement été le produit d'un effort individuel, ou tout au plus de la coopération de très peu d'individus, mais jamais d'un groupe organisé, d'une collectivité systématisée comme l'est un clan. Or, le totémisme, l'exogamie, n'importe quelle cérémonie, ce ne sont pas autre chose que des techniques, qui intéressent non plus la vie matérielle, mais la vie sociale et la vie psychique. On ne voit pas pourquoi les mécanismes d'invention et de diffusion discernés, après un siècle et demi de recherches, pour les techniques manuelles auraient été autres pour les techniques sociales et psychiques. C'est donc aux partisans de l'origine collective du totémisme à fonder, autrement que par le raisonnement pur, une théorie générale qui rende compte du mécanisme contraire dont ils postulent l'existence et l'action.

Si les arguments de Durkheim contre la théorie individualiste ne sont pas absolument probants, moins décisifs encore sont ceux qu'il propose pour faire accepter sa théorie, qu'on peut appeler *emblématique*, de l'origine du totémisme. Avant de les exposer, il rappelle où l'a conduit son analyse :

« On a vu, dit-il, que le totémisme met au premier rang des choses qu'il reconnaît comme sacrées les représentations figurées du totem ; ensuite viennent les animaux ou les végétaux dont le clan porte le nom ; et enfin, les membres de ce clan [1]... Le totémisme est la religion, non de tels animaux ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force ano-

1. E. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 268.

nyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux [1]... Le totem n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte [2]. »

On s'attendrait donc à voir Durkheim démontrer que le totémisme est l'une des premières formes, l'un des premiers stades d'organisation à la fois sociale et religieuse, de cette force ou énergie appelée communément *mana* par les ethnographes, et que la notion primitive, d'abord confuse et non représentée, a commencé à se délimiter, peut-être même à se scinder, en même temps qu'à se figurer, sous les espèces du totem. Ainsi pourrait être établie une théorie, qu'on appellerait *dynamiste*, du totémisme, et dont Karutz a, comme on verra plus loin, signalé la possibilité.

Durkheim au contraire, on l'a vu [3], renverse les termes, et dérive catégoriquement le *mana* du *principe totémique*, terme qui équivaut à *clan* dans sa terminologie. C'est donc le clan, c'est-à-dire une organisation déjà parfaitement délimitée, et dont les fonctions sont multiples et complexes, qui aurait suggéré dans l'esprit de ses membres la notion de *mana*, qui est à la base en même temps de la magie et de la religion. Mais puisque le totémisme est, lui aussi, une religion selon Durkheim, on ne comprend plus le rapport exact sous lequel l'auteur conçoit ces divers termes.

Quoi qu'il en soit, il s'agit maintenant de discerner « comment a pu naître la notion d'un principe quasi divin, immanent à certaines catégories d'hommes et de choses, et pensé sous une forme animale ou végétale [4]... Sa source n'a pu être la nature intrinsèque de la chose dont le clan portait le nom... mais seulement... la représentation figurative de cet animal ou

1. *Ibidem*, p. 269.
2. *Ibidem*, p. 270, 284, 285.
3. Cf. ci-dessus, p. 48.
4. Durkheim, *loc. cit.*, p. 292.

de cette plante, c'est-à-dire l'emblème totémique... Cet emblème est la forme sensible du principe ou dieu totémique; mais, d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan... Si donc il est à la fois le symbole du dieu et de la société, c'est que le dieu et la société ne font qu'un... Le dieu du clan, le principe totémique, n'est autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié, et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem [1] ».

Je ne fais que signaler la longue et ingénieuse discussion par laquelle Durkheim pense justifier cette équation, et où il expose « comment le clan peut éveiller chez ses membres l'idée qu'il existe en dehors d'eux des forces qui les dominent et en même temps les soutiennent, c'est-à-dire des forces religieuses [2] » ; car il s'agit surtout pour nous de savoir pourquoi ces forces ont été pensées sous les espèces du totem, c'est-à-dire sous la figure d'un animal ou d'une plante.

« C'est, répond Durkheim, parce que cet animal ou cette plante a donné son nom au clan et lui sert d'emblème [3]... car le principe totémique est le clan pensé sous une forme matérielle que l'emblème figure. Or, cette forme est aussi celle des êtres concrets dont le clan porte le nom ; en raison de cette ressemblance, ils ont dû éveiller des sentiments analogues à ceux que suscite l'emblème; puisque ce dernier est l'objet d'un respect religieux, ils devaient inspirer un respect du même genre et apparaître comme sacrés [4]. »

Et voilà, termine Durkheim, « comment il est interdit de tuer, de manger l'animal totémique, comment sa chair passe pour avoir des vertus positives que les rites utilisent ; c'est qu'il ressemble à l'emblème du clan, c'est-à-dire à sa propre image [5] ».

1. *Ibidem*, p. 294-295.
2. *Ibidem*, p. 308.
3. *Ibidem*, p. 314.
4. *Ibidem*, p. 316-317.
5. *Ibidem*, p. 318, 338-339.

Evidemment ! Et si le lecteur n'est pas satisfait... Pour être simple, en tout cas, cette explication l'est. Car voici comment se serait fait le totémisme :

Premier stade : le clan se donne un emblème.

Deuxième stade : le clan figure plus ou moins grossièrement l'image que lui suggère cet emblème, par exemple cinq ou six traits qui se recoupent irrégulièrement (comme sur les *churingas*).

Troisième stade : le clan interprète ce dessin informe ; il y reconnaît par exemple un kangourou.

Quatrième stade : comme cet emblème est sacré, tous les kangourous vivants deviennent sacrés « parce qu'ils ressemblent à leur propre image ».

Cinquième stade : et comme un corps humain ressemble moins à ce dessin qu'un kangourou, l'homme est moins sacré que le kangourou, c'est-à-dire en termes sociologiques : « l'animal se trouve d'un rang au-dessus de l'homme dans la hiérarchie des choses sacrées[1] ».

Sixième stade : « le caractère sacré est au plus haut point contagieux ; il s'étendit donc de l'être totémique à tout ce qui y tient de près ou de loin[2] ».

On remarquera l'exact parallélisme entre ce schéma d'évolution et celui d'Andrew Lang, puisque Lang disait : 1° le clan se donne un nom ; 2° de préférence un nom d'animal, et plus rarement de plante ; 3° il considère alors les animaux de ce nom comme vénérables ; 4° et par la suite, en inventant des légendes et des rites, il imagine le lien de parenté et de dépendance magico-religieuse. Ce qui revient à constater que toutes les objections de principe que Durkheim a adressées à Lang pourraient être retournées contre lui par les partisans du savant écossais.

De même, Durkheim aboutit à se poser les mêmes questions dernières que Lang : « Etant donnée la notion de totem,

1. *Loc. cit.*, p. 318.
2. *Ibidem*, p. 318.

emblème du clan [Lang : nom du clan]... 1° Qu'est-ce qui a déterminé le clan à se choisir un emblème [un nom]? 2° Pourquoi cet emblème [ce nom] a-t-il été emprunté au monde animal ou végétal, mais plus particulièrement au premier[1] ? »

Donner une réponse à la première question n'a été qu'un jeu pour les deux auteurs. Car il est évident qu'étant donnée une collectivité, il lui faut, pour s'affirmer son existence, sa cohésion et son maintien, autant un nom qu'un emblème ou drapeau [2].

Mais la réponse à la deuxième question, qui est exactement *le nœud même du problème des origines du totémisme*, ni Lang, ni Durkheim n'ont réussi à la formuler. Du moins Lang s'est-il donné beaucoup de peine pour en élaborer une qui fût à peu près satisfaisante, et lui a-t-il consacré un nombre considérable de pages. Durkheim, au contraire, a glissé rapidement sur toutes les difficultés ; et c'est en une page et demie à peine [3] qu'il réussit, si je puis dire, à les escamoter. Encore a-t-il dû faire usage de correctifs, que je me permets de souligner en numérotant les arguments :

« Il nous *paraît vraisemblable* que l'emblème a joué un rôle plus important que le nom. *En tout cas*, le signe écrit tient *encore aujourd'hui* dans la vie du clan une place plus centrale que le signe parlé [4]. Or, la matière de l'image emblématique ne pouvait être demandée qu'à une chose susceptible d'être figurée par un dessin. D'un autre côté, il fallait que ces choses fussent de celles avec lesquelles les hommes du clan étaient le plus immédiatement et le plus habituellement en rapports. Les animaux remplissaient au plus haut degré cette condition :

« 1° Pour ces peuplades de chasseurs et de pêcheurs, l'animal

1. *Ibidem*, p. 32?.
2. *Ibidem*, p. 329-334.
3. *Ibidem*, p. 334-335.
4. Je souligne *aujourd'hui* : rien ne prouve qu'anciennement le contraire n'ait été vrai, et que le signe parlé, c'est-à-dire le nom, n'ait pas joué un rôle plus considérable en tant que manifestation du lien collectif. Au surplus, même l'affirmation de Durkheim aurait besoin de preuves de fait ; il n'en donne pas ; c'est peut-être qu'il n'en a pas ; d'où ce début hésitant.

constituait en effet l'élément essentiel du milieu économique. Sous ce rapport, les plantes ne venaient qu'ensuite, car elles ne peuvent tenir qu'une place secondaire dans l'alimentation, tant qu'elles ne sont pas cultivées [1].

« 2° D'ailleurs, l'animal est plus étroitement associé à la vie de l'homme que la plante, ne serait-ce qu'à cause de la parenté de nature qui unit entre eux ces deux êtres.

« 3° Au contraire, le soleil, la lune, les astres étaient trop loin, ils faisaient l'effet de ressortir à un autre monde. Tant que les constellations n'étaient pas distinguées et classées, les corps célestes... étaient impropres au rôle de totem, pour lequel au contraire animaux et végétaux étaient tout désignés.

« 4° Une observation de Strehlow permet même de préciser la manière dont furent *vraisemblablement* choisis ces emblèmes. Il dit avoir remarqué que les centres totémiques sont le plus souvent situés à proximité d'une montagne, d'une source, d'une gorge où les animaux qui servent de totem au groupe se rencontrent en abondance... Or, ces centres totémiques sont certainement les lieux consacrés où le clan tenait ses assises. Il semble donc bien que chaque groupe ait pris pour insigne l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler ; ce choix ne se fit pas sans une entente plus ou moins concertée entre les différents groupes, puisque chacun d'eux dut adopter un emblème différent de celui de ses voisins. »

Ces trois arguments positifs et l'argument négatif sont des lieux-communs de la littérature ethnographique ; ils n'en méritaient pas moins d'être examinés de très près par Durkheim, analysés et discutés avec preuves à l'appui, au lieu d'être sim-

1. Cette affirmation aussi devrait être démontrée ; Durkheim en tout cas oublie que les Australiens se nourrissent ordinairement de plantes sauvages qui ne sont pas classées comme « comestibles » par les Européens ; les volumes de Spencer et Gillen et ceux de Strehlow sont catégoriques sur ce point. D'autre part, les Australiens n'avaient pas d'animaux domestiques avant l'arrivée des Européens, et leur alimentation carnée est restreinte par des interdictions qui ne sont pas seulement totémiques.

plement juxtaposés de telle sorte que la démonstration paraisse chose la plus aisée du monde.

Le premier argument est d'ordre utilitaire ; il est à la base de la *théorie économique*, dont diverses nuances sont représentées par Haddon, Baldwin Spencer, Frazer, etc.

Le deuxième argument est à la fois *psychologique et biologique ;* il a été utilisé sous une forme ou une autre par Tylor, Herbert Spencer, Thurnwald, etc.

Le troisième argument, négatif, contredit la *théorie néqnaturiste* du P. Schmidt et de ses épigones d'Allemagne.

Le quatrième argument est à la base de la *théorie localiste* du totémisme. On peut le présenter avec plus de force que ne l'a fait Durkheim. Mais on doit se demander, étant donné que l'observation citée de Strehlow (confirmée par d'autres identiques dues à d'autres observateurs) est tout à fait moderne, si les hommes d'il y a on ne sait combien de milliers, ou du moins de centaines d'années, qui ont élaboré le totémisme ont choisi pour totem l'animal qui se réunissait près du futur lieu sacré ; ou si, au contraire, l'expérience a enseigné à chaque espèce animale que la proximité d'un certain lieu sacré lui assurait le bénéfice des interdictions de blesser, de tuer et de manger le totem. Cette deuxième interprétation est la plus naturelle : les animaux savent très bien, du moins les animaux supérieurs, s'il y a ou non danger pour eux à fréquenter telles ou telles localités. C'est pourquoi le quatrième argument, qui paraît à Durkheim le plus décisif, est le plus faible de tous.

Le seul résultat auquel aboutisse l'auteur, après tant de discussions et de digressions, est donc un chapelet de formules absolues, construites en dehors des faits, et qui n'ont en leur faveur qu'une très faible probabilité, pas plus grande en tous cas que celle qui soutient la théorie de Lang ou celle de Frazer, inférieure de beaucoup à celle des points de vue de Goldenweiser dont il sera parlé plus loin.

M. Richard Karutz, ethnographe de Lubeck connu pour plusieurs bonnes descriptions monographiques, a tenté, dans

un mémoire long et confus [1], de simplifier la terminologie de l'histoire des religions. Il ne s'est fondé, pour sa théorie générale, que sur les publications de Preuss, de Vierkandt, de Wundt et de Frobenius ; et pour les faits, que sur les monographies de Bastian, de Pechuel-Lœsche et de Tessman [2] consacrées aux populations du Loango et du Cameroun méridional ; comme si les croyances des Bafiote, des Fang, etc., au surplus étudiées par Miss Kingsley, Dennett, Trilles et d'autres, pouvaient valoir comme faits primitifs. Karutz ne s'est même pas demandé jusqu'à quel point ces populations de l'Afrique Équatoriale, ou celles de l'Afrique Occidentale superficiellement visitées par Frobenius, se trouvaient à un stade, soit de développement très avancé (par suite de leur contact séculaire avec des Européens), soit de dégénérescence.

C'est chez elles qu'il a découvert, déjà constituée en corps de doctrine, cette idée que les qualités des êtres et des choses sont transmissibles par contact direct ou indirect, ou à distance, et ceci sous forme d'*émanations*. Il généralise cette conception, démontre aisément que les termes de fétiche et de fétichisme doivent être éliminés de notre vocabulaire, puis conseille de supprimer aussi les termes de talisman, d'amulette, de préanimisme, de dynamisme magico-religieux, de magie et de croyance à l'âme corporelle (*Kœrperseelenglaube*)[3]. Il nomme *émanisme*, mot qui remplacerait tous ces termes, « la doctrine des émanations, tant matérielles que psychiques et morales », doctrine qui serait à la base de tous les phénomènes magico-religieux [4].

1. Richard Karutz, *Der Emanismus, ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie*, Zeitschrift für Ethnologie, t. XLV, 1913, p. 545-611.

2. Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, 1907; Tessmann, *Die Pangwe*, 1913. Je crois inutile de citer le titre des nombreux ouvrages de Frobenius, qui sont à proprement parler du charlatanisme scientifique.

3. C'est une expression de Wundt, qui distingue dans sa théorie de l'animisme : 1° une âme libre de quitter le corps ; 2° une âme liée indissolublement au corps ; celle-ci se présenterait sous deux formes, âme corporelle ou du corps entier et âme d'organe. D'où la formation de termes composés qui, de l'avis de tous les ethnographes, ont plus compliqué la question qu'ils ne l'ont éclaircie : *Koerperseele, Seelenstoff, Seelenkraft*, etc.

4. Karutz, *Emanismus*, p. 545, 558, etc. On remarquera que, par suite de sa

Seule nous intéresse ici la répercussion de cette attitude théorique sur la manière de comprendre le totémisme. « On a, dit l'auteur, confondu sous le nom de totémisme un très grand nombre de phénomènes qui n'ont rien à voir avec le totémisme vrai. Celui-ci ne devrait être reconnu comme tel que lorsqu'intervient la notion que les animaux sont les ancêtres des humains. Partout où manque cette notion, on en rencontre une autre, qui est précisément celle de l'émanisme, c'est-à-dire la croyance à la transmissibilité des propriétés de toutes choses par le moyen de leurs émanations... Ainsi s'expliquent notamment un grand nombre d'interdictions concernant des animaux et des plantes... En tous cas les Primitifs possèdent déjà des connaissances pratiques et des conceptions émanistes alors qu'ils se trouvent à des degrés de civilisation qui sont bien antérieurs au système compliqué du totémisme... C'est même dans l'émanisme que se trouvent probablement les sources de ce système; et peut-être s'est-il constitué primitivement sur la base de l'idée de métamorphose par émations[1]. »

Plus loin Karutz montre que l'émanation donne la formule du *churinga*[2]; l'analyse des faits recueillis par Strehlow lui permet de développer ce point de vue et de voir dans le *churinga* une sorte « d'accumulateur d'électricité » ou mieux « un

documentation uniquement allemande, Karutz ignore que Crawley a consacré un volume entier, *The Mystic Rose*, 1903, à une théorie générale du contact; que j'ai moi-même élaboré une théorie spéciale du contact dans les rites funéraires (*Tabou et Totémisme à Madag.*) puis distingué parmi les rites la classe des rites contagionnistes (*Les Rites de Passage*); et qu'au surplus E. Westermarck dans un article (*The transference of l''Ar*, Anthr. Essays presented to E. B. Tylor, 1907, p. 361-374) et dans son grand ouvrage sur les idées morales (*The Origin and Development of moral Ideas*, 2 vol., Macmillan, 1908, cf. Index. t. II, s. v. *Transference*) a élaboré la théorie générale des émanations à distance avec une richesse admirable de preuves documentaires.

L'émanisme de Karutz (qui serait mieux nommé *émanationnisme*), n'a donc rien de nouveau pour les théoriciens des religions primitives; c'est simplement la théorie du contact direct ou à distance dont l'existence est reconnue, mais dont la valeur comme explication générale et unique des faits magico-religieux est inadmissible.

1. Karutz, *Emanismus*, p. 576.

2. Cette démonstration a été faite déjà dans *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre VIII de l'Introduction; cf. encore p. CIV.

émanatorium[1] ». Mais Karutz va plus loin ; il pense que c'est le mécanisme de ces émanations, avec métamorphose et réincarnation, qui a donné naissance au totémisme, et par là il se rapproche de Frazer, tout en attribuant à la notion du *mana*, qui n'est selon lui qu'une forme de celle d'émanation [2], une importance primordiale.

Le défaut de cette théorie est de ne pas rendre compte du phénomène spécial qu'est le totémisme. Que le dynamisme, ou émanisme si l'on préfère, joue un rôle actif dans le totémisme, cela n'est que normal ; car le mécanisme des rites d'initiation, par exemple, ou des grandes cérémonies spécifiquement totémiques comme l'*intchiuma* comporte plusieurs des éléments fondamentaux de celui de n'importe quelles autres cérémonies magico-religieuses. Mais cette identité partielle nécessaire fait précisément qu'on ne peut expliquer le totémisme rien qu'en le définissant par les caractères généraux de toute activité soit nettement magique, soit nettement religieuse, et moins encore quand cette activité participe à la fois de ces deux formes. Au surplus, les faits sur lesquels Karutz a fondé sa conception, qu'il pense simplifiée, et qui proviennent en majeure partie d'une région de l'Afrique où précisément le totémisme n'existe pas sous une forme vraie, ne sauraient servir à expliquer les faits vraiment totémiques de l'Australie ou de l'Amérique du Nord.

Il convient encore de signaler ici une interprétation de **M. René Dussaud** [3] pour laquelle on peut proposer l'appellation de *théorie néovitaliste*. Elle semble prendre son point de départ dans deux passages de Durkheim que voici : « les forces [*mana*, etc.] agissent comme des forces véritables ; elles engendrent mécaniquement des effets physiques ;... quand elles s'introduisent dans un organisme qui n'est pas fait pour les recevoir, elles y produisent la maladie et la mort ;... en dehors de l'homme, elles jouent le rôle de principe vital ; c'est en agissant

1. Karutz, *loc. cit.*, p. 599.
2. *Ibidem*, p. 555-557.
3. René Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*, Paris, Leroux, 1914, in-18.

sur elles qu'on assure la reproduction des espèces ; c'est sur elles que repose la vie universelle [1] ;... les forces religieuses... résident dans les hommes ; mais elles sont en même temps les principes vitaux des choses ; elles vivifient les consciences et les disciplinent ; mais ce sont elles aussi qui font que les plantes poussent et que les animaux se reproduisent [2] ».

D'où suivrait normalement que les croyances et pratiques en relation avec la grossesse et la réincarnation d'une part, et les cérémonies totémiques de multiplication d'autre part sont explicables par l'étude de ces forces, que Durkheim donne comme religieuses. Ce point de vue serait peut-être exact, en tant que théorie générale. Mais je doute que Durkheim accepte la limitation proposée par Dussaud. En discutant la théorie de Moret dont il sera parlé plus loin, sur le *Ka* égyptien, Dussaud dit : « En partant de la notion du principe de vie, l'humanité a imaginé divers systèmes ; le système totémique en est un ; le système égyptien en est un autre [3]. » Et plus loin : « le nom, qui est un élément caractéristique du totémisme, est une représentation du principe de vie [4] » ; ailleurs encore : « les cérémonies proprement totémiques ont pour but d'assimiler le principe de vie du totem [5]... c'est parce que les espèces animales, et accessoirement les espèces végétales, sont considérées comme possédant une vitalité, une puissance supérieures, et, par le fait de la perpétuité de l'espèce, indestructible, que les hommes répartis en clans se les sont donnés comme totems [6]... car dans le totémisme un fait est acquis, duquel on peut partir, c'est qu'un même principe de vie circule dans le clan et dans l'espèce-totem [7] ».

C'est donc bien une théorie générale du totémisme que Dussaud propose en discutant le sens du *Ka* égyptien. Il limite ainsi

1. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 270-271.
2. *Ibidem*, p. 319.
3. Dussaud, *loc. cit.*, p. 29.
4. *Ibidem*, p. 30.
5. *Ibidem*, p. 26.
6. *Ibidem*, p. 22.
7. *Ibidem*, p. 21.

la notion de *mana*, de puissance diffuse [1], sans voir qu'il la situe déjà à un stade de différenciation extrêmement récent. Le seul fait certain actuellement, c'est que la notion confuse de *mana* s'est peu à peu dissociée au cours des âges, sous les effets de l'observation scientifique et de l'analyse spéculative [2], de telle sorte qu'en sont dérivées successivement des notions précises, pour lesquelles on a des mots particuliers, tels que force physique, énergie électrique, vie, force musculaire, puissance divine, contagion sacrée, ou pathologique, etc. Ce que nous nommons *la vie* dans notre vocabulaire le plus moderne est une notion qui ne peut se rencontrer déjà au stade de pensée totémique, où vie, mouvement, contagiosité, puissance, réaction, etc., sont des phénomènes non encore strictement dissociés.

On ne saurait donc admettre la limitation de Dussaud ; mais on peut observer qu'il a rétabli, malgré Durkheim, les vraies données du problème en ce qu'il a subordonné le totem, sinon au *mana* diffus, du moins à l'une des constituantes du *mana*, à savoir l'aspect vitaliste de cette notion primitive. Il importe aussi de noter que la théorie vitaliste de Dussaud fournit une base élargie d'interprétation aux faits sur lesquels Frazer a fondé sa théorie conceptionnelle, mais que si elle vaut en effet pour les cérémonies de l'*intichiuma*, elle vaut aussi pour toutes les cérémonies de multiplication et de renouveau en général, par exemple pour la grande catégorie des cérémonies agraires si bien étudiées par Frazer dans son *Golden Bough*, pour celles du renouvellement de l'année au printemps, et même pour les rites de fécondation qui constituent une partie importante des cérémonies du mariage. Mais si cette théorie explique ainsi certains éléments fondamentaux qui se rencontrent dans certaines cérémonies totémiques, elle n'explique précisément pas ce qui dans ces cérémonies est spécifiquement totémique, et les différencie des autres cérémonies de multiplication ou de fécondation.

Ainsi la théorie néovitaliste de Dussaud est à la fois trop étroite

1. « Le *mana* est le principe de vie » ; *ibidem*, p. 27, 35.
2. Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, p. xc.

dans son principe et trop large dans ses applications pour donner la clef du problème totémique. Elle est au surplus une forme modernisée de la première théorie de Frazer [1], qui voyait dans le totem le réceptacle de la vitalité (qu'il nommait aussi âme extérieure) du clan. Les objections faites à cette première théorie vitaliste [2] valent pour celle de Dussaud, et la question de savoir pourquoi le clan se croit lié intimement à une espèce naturelle reste entière.

1. Dans *The Golden Bough;* cf. *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 52-55 ; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 137-138.

2. Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LXXXIX-XC ; Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 248-249.

CHAPITRE IV

La théorie dynamiste et territoriale de Saintyves. — La théorie complexe de Reuterskiœld. — Les théories éclectiques de Thurnwald et de Torres. — La théorie pictographique de Pikler et Somló. — Le totémisme, le culte des ancêtres et la zoolâtrie. — Les théories de Herbert Spencer et de Wilken. — La théorie complexe de Wundt. — Le caractère religieux du totem.

Liée aux précédentes est la théorie de **M. P. Saintyves**[1], qui combine deux formules, celle du dynamisme magico-religieux et celle du totémisme territorial. Il importe de noter d'abord que pour ce savant, le *mana* est la doctrine des forces cosmiques qui seraient diffuses dans le monde entier et qui se personnifieraient pour les « Primitifs » dans les éléments, dans les animaux, les plantes et les minéraux, et dans l'homme : c'est « une sorte d'activité universelle, ou de vie cosmique, de nature mystérieuse ; cette énergie diffuse dans l'univers est particulièrement manifeste dans les éléments ; on peut d'ailleurs considérer ces derniers comme des états plus ou moins condensés de la force magique ou *mana*. L'une des principale branches de l'art magique consiste précisément dans l'utilisation du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, afin d'accroître les forces magiques individuelles et collectives [2]... l'homme peut, en outre, emprunter la force magique à certains objets » qui sont les fétiches, et à certains êtres, qui sont les totems [3].

L'auteur admet l'existence du totem individuel ; c'est-à-dire qu'il étend au protecteur individuel (*guardian-spirit* ou autre)

1. P. Saintyves, *La Force magique ; du mana des Primitifs au dynamisme scientifique*, Paris, E. Nourry, 1914, 8°.
2. *Ibidem*, p. 47.
3. *Loc. cit.*, p. 47-50.

sa notion de totem-force : « le totem individuel est, pour son co-vivant, une source de vie et, sinon un réservoir de force magique, du moins un canal par lequel il reçoit un afflux de la force magique universelle [1] ». Les faits sont empruntés au domaine nord-américain, et par suite peuvent jusqu'à un certain point fonder cette conception générale, et d'autant mieux que c'est dans ce domaine qu'ont été le plus élaborées les notions locales du *mana* appelées *orenda*, *manitou*, *wakan*, etc., selon les tribus. Mais le résultat n'est pas transposable, je crois, aux populations d'autres régions totémiques.

Le totem collectif serait, lui aussi, « une source magique de très grande importance [2]... Que le totem soit riche en *mana*, nul doute ; et que, pour cette raison, il faille avoir pour lui mille égards, c'est chose avérée. On peut considérer le totem comme une source rayonnante, ou un canal de force magique [3], *mana* ou *manitou*, et comme tel il est protégé par de nombreux tabous, destinés, d'une part à le préserver de la destruction, et d'autre part à éviter aux imprudents les effets maléfiques d'une décharge trop forte d'énergie mystique [4] ».

C'est aussi ce qu'admettait Durkheim, en citant des textes nombreux : « dans la plante ou dans l'animal totémique, dit-il, est censé résider un principe redoutable, qui ne peut pénétrer dans un organisme profane sans le désorganiser ou le détruire [5] ». Mais on doit remarquer que les textes de Durkheim se rapportent à certaines populations australiennes seulement où le totémisme n'est ni aussi complet, ni aussi systématisé que dans les tribus de l'Australie centrale et septentrionale. En outre, les interdictions qui concernent le totem n'ont pas nécessairement un rapport avec le *mana* comme force magique ou mystique ; elles peuvent s'expliquer simplement comme une conséquence directe de la notion de parenté reconnue entre les membres du clan et les membres de l'espèce, qui fait que tout

1. *Ibidem*, p. 50.
2. *Ibidem*, p. 53.
3. *Ibidem*, p. 54.
4. *Ibidem*.
5. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 182.

mal causé au totem entraînerait la vendetta ou la composition, et que toute utilisation alimentaire non autorisée serait un cas de cannibalisme, et plus particulièrement d'endocannibalisme lequel, quand il ne s'agit que d'êtres humains, existe chez maintes populations non comme habitude licite et quotidienne, mais comme exception rituelle.

Bref, en faisant abstraction des prétendus totems individuels, il n'est pas évident, mais il faudrait démontrer avec tous les textes à l'appui, que le totem collectif est en effet considéré comme un « réservoir ou un canal de *mana* », suivant l'expression de Saintyves, lequel, en tout cas, se sépare ainsi du vitalisme du Dussaud. Ces deux savants ont, comme Karutz, généralisé beaucoup trop vite des constatations obtenues par l'étude de peuples dont le totémisme est discutable, c'est-à-dire compliqué fortement d'éléments non totémiques. Si cette conception du totem collectif comme réservoir de *mana* pouvait être prouvée on aurait certainement fait un grand progrès dans la théorie du totémisme, car on pourrait alors le classer à un stade déterminé de l'évolution de la religion et de la magie, et même de la civilisation en général, sur d'autres bases que n'ont fait Wundt, Graebner et Schmidt. Cette observation avait d'ailleurs été présentée dès 1903 par Lang [1] quand il disait : « Les Sauvages regardent les animaux comme des individus identiques à eux-mêmes, doués de plus de *wakan*, ou de *mana*, ou de *rapport cosmique* ; c'est pourquoi chaque homme et chaque société magique organisée cherche et, à la suite d'un rêve ou d'un procédé de divination, adopte un ami animal spécial. ».

Encore s'agirait-il de savoir pourquoi les populations totémiques auraient préféré, comme réservoir de *mana*, une espèce animale ou végétale à d'autres phénomènes naturels. C'est à cette question que Saintyves répond par l'application de la théorie localiste : « le totem est en relation étroite, non seulement avec le clan, mais avec les ancêtres et avec les forces magiques

1. A. Lang, *Social Origins*, p. 133.

cosmiques. L'origine du totem semble être avant tout locale ou territoriale. Le totem est dans la plus étroite dépendance avec le sol de la tribu. *On peut définir le totem ou les totems* (c'est l'auteur qui souligne), *l'espèce ou les espèces dans lesquelles la vie ou la force magique se manifeste avec l'intensité la plus grande dans un territoire déterminé.* La plante ou l'animal qui abonde sur le sol du clan apparaît presque nécessairement à ses membres comme particulièrement doué de force magique ; de là à le considérer comme une sorte de génie local, et à le choisir comme protecteur, à le traiter en parent riche et puissant, il n'y avait qu'un pas[1] ».

Sans doute. Mais ce pas a-t-il été fait ? Ou plutôt, a-t-il suffi de l'abondance d'une espèce sur un territoire délimité pour donner naissance au totémisme ? Déjà Haddon avait proposé de dériver le totémisme d'un fait de ce genre en 1902 ; de même Durkheim, on l'a vu, a dû recourir en dernier lieu, pour l'explication de ses emblèmes, au facteur local ; on va voir que Reuterskiöld s'est servi du même argument en 1908 ; c'est un élément important de la théorie de Baldwin Spencer dès 1899, et Frazer l'a employé la même année pour sa théorie de magie économique, puis pour sa théorie conceptionnelle. Enfin j'ai résumé en 1911 ma théorie personnelle dans la formule générale suivante : « la solution du problème du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial ; le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions, ou y vivait[2] ».

Certes, le schéma proposé par Saintyves est séduisant par sa simplicité et par son harmonie ; mais la part d'hypothèse y apparaît comme considérable en présence des faits actuelle-

1. Saintyves, *loc. cit.* p. 55 ; cf. encore p. 56 : « L'emblème totémique est le condensateur de la force de l'espèce totémique, qui elle-même est la forme bénie en laquelle se concentrent toutes les forces cosmiques du territoire. »

2. Cf. *Qu'est-ce que le totémisme* ? Folk-Lore, mars 1911, p 101, et *Religions, Mœurs et Légendes*, t. V, 1912, p. 98.

ment connus. En outre, la question fondamentale du totémisme à savoir quel est le sens du rapport de parenté ou d'identité spécifiques entre l'homme et son totem, n'est pas résolue.

C'est à répondre à cette question que s'est ingénié **M. Edgar Reuterskiöld**, d'Uppsala, dans une étude critique des théories sur les repas sacramentaires totémiques [1]. Sa théorie du totémisme est à proprement parler une combinaison de quatre points de vue déjà signalés ci-dessus : l'interprétation psychologique, la théorie dynamiste restreinte, la théorie utilitaire et la théorie localiste.

« Si l'on veut comprendre comment s'est formé le totémisme dit-il, il faut considérer comme essentiel *le rapport d'identité* entre l'espèce animale et le clan humain, rapport qui s'exprime le plus manifestement par ceci que tous deux portent le même nom. Il ne sert de rien d'admettre que ce nom a été donné au clan du dehors [on sait que c'est la théorie de Lang], ni que les clans voisins aient distingué dans les membres du premier clan certaines analogies avec telle ou telle espèce animale [c'est un élément des théories de Herbert Spencer et de Tylor]. Au contraire, c'est le clan lui-même qui a dû se sentir identique à l'espèce animale et un avec elle ; cette unité et cette identité ont dû être telles que les étrangers au clan ont pu s'en apercevoir clairement et nettement [2]. »

Il s'agit donc de trouver une explication qui permette de rendre compte : 1° du rapport d'identité entre le clan et l'espèce, rapport admis pour effectif par tous les membres du clan ; 2° du fait que ce même rapport est reconnu comme réel par

1. E. Reuterskiöld, *Till frågan om uppkomsten of sakramentala måltider, med särskild hansyn till totemismen*. Uppsala, 1908 (Sur le problème de l'origine des repas sacramentaires dans leur rapport avec le totémisme) ; du même, *Der Totemismus*, Archiv fuer Religionswissenschaft, t. XV, 1912, p. 1-23. Cet article expose les idées fondamentales de l'ouvrage suédois. Celui-ci a paru depuis en allemand, *Die Entstehung der Speisesakramente*, trad. H. Sperber, Heidelberg, Winter (*Religionswissenschaftliche Bibliothek*, vol. 4), 1912, sans modifications dans le texte, mais augmenté d'une préface où Reuterskiöld dit que le grand ouvrage de Frazer et les découvertes récentes ont confirmé ses théories générales. Le même savant a envoyé à l'enquête d'*Anthropos* une réponse dont j'ignore le contenu.

2. *Der Totemismus*, p. 19-20 ; *Speisesakramente*, etc., p. 86.

les membres des clans voisins ou étrangers ; 3° du fait que l'animal-totem n'est ni l'esprit protecteur, ni le dieu du clan ; Reuterskiöld félicite en effet Frazer d'avoir démontré, une fois pour toutes, que le totémisme n'a rien de religieux [1].

Pour trouver une explication qui réponde aux conditions énumérées « il ne suffit pas de rappeler que, selon la marche des idées chez le primitif, il n'existe aucune différence entre l'homme et l'animal. Mais il faut comprendre que le caractère général de la pensée humaine primitive est de ne pas établir de frontières entre les divers êtres et de se fonder sur les associations d'idées les plus évidentes (*augenfaelligsten*). Là où existent des points d'association (*Associationspunkte*) est déterminée, non seulement la ressemblance, mais l'identité. Cette remarque va permettre de trouver la solution du problème [2] ».

Le point de départ de Reuterskiöld est donc d'ordre psychologique : il considère que le totémisme est en premier lieu le résultat d'une association d'images et d'idées, mais que celles-ci dérivent d'aperceptions tout-à-fait superficielles, et l'on peut même dire enfantines ; mais Reuterskiöld n'a pas analysé en détail ce qu'il appelle les associations « les plus évidentes ».

Quand il s'agit en effet pour lui de déterminer quels sont ces « points d'associations », il se contente de dire : « L'interprétation individualiste serait ici inopérante : à un stade très primitif de l'humanité, l'individu ne joue aucun rôle ; aussi n'est-ce pas entre un individu humain et un individu animal, mais entre un groupe humain ou clan et un groupe animal ou espèce qu'existe l'association [3] ». Or, le rapport entre le clan et son totem serait avant tout dynamique [4] : « Si nous examinons de près le totémisme, nous constatons que celui-ci dépend clairement d'une conception de vie impersonnelle [5]... la conception

1. *Der Totemismus*, p 7.
2. *Ibidem*, p. 20 ; *Speisesakramente*, p. 86-87 ; cf. p. 83 « la pensée primitive ne compare pas, elle identifie » ; en note, l'auteur cite les observations de Rivers en Mélanésie.
3. *Loc. cit.*, p. 20 ; *Speisesakramente*, p. 87.
4. *Speisesakramente*, p. 90.
5. *Ibidem*, p. 74.

entièrement impersonnelle de l'âme qui est à la base du totémisme est incapable d'évolution [1] » ; la notion du dynamisme impersonnel est, selon Reuterskiöld, le fondement même, non seulement du totémisme, mais aussi des rites agraires [2] et même de l'homophagie [3].

Seulement, il est assez étrange qu'ayant à choisir entre les termes acceptés par les ethnographes pour désigner cette force impersonnelle, le savant suédois, au lieu de renvoyer simplement aux travaux de Marett et d'autres sur le *mana* et le préanimisme, ait préféré emprunter à Kruijt son terme de *Seelenstoff* (matière-âme ou âme-matière) qui est à tous égards une mauvaise adaptation de la terminologie de Wundt [4], confond plusieurs formes déjà individualisées du *mana*, et a en tout cas pour la théorie générale de la religion ou du totémisme cet inconvénient de prendre pour point de départ les faits indonésiens, qui sont loin d'être assez primitifs. Le savant suédois commet ainsi la faute de méthode dont il a reproché l'abus aux partisans de la méthode comparative dans sa critique des théories de Robertson Smith [5].

Par là même se trouve amoindrie la valeur de sa remarque que l'élément magico-religieux du totémisme est, non pas une force individuelle, laquelle aurait donné au totem le caractère d'une divinité, mais une force impersonnelle, du type normal rencontré dans les formes primitives de la religion comme de la magie.

Il s'agit ensuite de savoir pourquoi des groupes humains se sont sentis liés à des espèces animales. Voici la réponse : « Pour l'homme primitif, ce sont les animaux qui lui dispensent la majeure partie des choses dont il a besoin : les dents, les os, les griffes, la peau, etc., sont les matériaux les plus ordinaires

1. *Ibidem*, p. 76.
2. Chapitre VII (rites des arbres et des champs) et chap. VIII (le pain comme concentration de force).
3. Chap. IX (le sacrifice du taureau dionysien).
4. Cf. mon analyse critique du livre de Kruijt, *Animisme en Dynamisme*, De Beweging (Amsterdam), 1907, p. 394-397.
5. *Speisesakramente*, p. 23 et 24, 85 (à propos de Frazer).

de ses armes, de ses outils domestiques ou de sa hutte [1] ». Autrement dit, si les animaux intéressent tant le primitif, c'est que sa vie matérielle dépend en grande partie de leur corps, et que sur ce « point d'association » se fonde un lien d'une importance directe et fondamentale. C'est rejoindre alors l'explication utilitaire de Haddon [2] et d'autres, mais sans mettre au premier plan de l'utilité l'alimentation.

Sans insister, d'ailleurs, Reuterskiöld passe au quatrième point : « Le groupe humain qui vit dans une certaine localité se colore, pour ainsi dire, d'après les objets dont il fait usage, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, d'après un animal. L'homme primitif se sent intimement lié à une espèce animale avec laquelle il partage son domicile. Et les étrangers qui lui rendent visite pensent également que ce lien existe. Ce n'est donc pas par hasard que le clan s'est associé à telle espèce animale plutôt qu'à telle autre... bien que plus tard, quand les conditions d'existence ont changé, ce lien primitif puisse sembler n'avoir été que l'effet du hasard... Il a pu subsister des survivances... mais... en général, la véritable cause du totémisme a cessé d'être active lorsque la conception primitive qui vient d'être esquissée a été dépassée... Cette explication met du moins en lumière la signification culturelle [ou civilisatrice] qu'ont les animaux pour les hommes... Il n'y a guère en Australie d'être vivant, si infime soit-il, qui ne joue un rôle dans la vie domestique de l'indigène [3] ». Et plus loin [4] : « le lien entre le totem et le clan ne reçoit pas une explication satisfaisante tant qu'on ne considère que la nourriture ; mais il devient intelligible lorsqu'on regarde le totem comme Celui-Qui-Apporte-La-Civilisation (*Kulturbringer*), donc comme la cause de la supériorité du clan qui a un certain animal pour totem sur les clans qui vivent de cet animal comme nourriture. Ce rapport a eu très tôt une grande signification... Ce n'est pas seulement quelque

1. *Der Totemismus*, p. 20 ; *Speisesakramente*, p. 87.
2. Théorie que l'auteur réfute, p. 88-89.
3. *Speisesakramente*, p. 88.
4. *Ibidem*, p. 89

chose d'extérieur ; mais sa base réside dans la civilisation, et dans le besoin de civilisation, de l'homme primitif. Mais on ne peut que faire des suppositions en ce qui concerne la question de savoir jusqu'à quel point ce rapporte a été religieux dès le début. En tout cas, il a revêtu très tôt ce caractère, et cela d'une manière qui se montre dans les danses religieuses et les cérémonies totémiques... lesquelles comportent d'ailleurs déjà des éléments individuels. »

Bref, Reuterskiöld considère comme primordial le totémisme collectif ; il le dérive à la fois de la conception du *mana* spécial appelé *Seelenstoff*, de l'utilité économique générale des animaux pour l'homme, et du mode de penser dit primitif, qui consiste à voir un rapport d'identité là où nous voyons un rapport de similitude, ou même de simple analogie. Cependant, par cette théorie complexe ne s'expliquent ni la croyance à la descendance animale (puisque l'auteur rejette la théorie de Frazer), ni le tabou exogamique, ni même, quoi qu'en dise l'auteur, le tabou de tuer et de manger le totem.

Une autre combinaison de deux théories fondamentales a été proposée jadis par **M. Richard Thurnwald**[1], sans doute avant qu'il ne parvînt à sa théorie psychologique dont il sera parlé plus loin. Cette combinaison lui avait été suggérée par son étude directe, de 1906 à 1909, des indigènes de Buin (île Bougainville, archipel des Salomon) : « Le totem y est toujours un oiseau, qui n'est pas considéré comme ancêtre mais comme parent... Les deux classes totémiques de Buin sont indépendantes de l'organisation politique... On peut supposer que toutes deux sont dérivées d'une unité primitive, qu'on peut appeler *horde*, et ceci dans deux directions : 1° d'après l'âge, et 2° d'après le sexe, la séparation sexuelle dans la vie quotidienne, dans le

1. Richard Thurnwald, *Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Suedseeinseln, seine geistige und wirtschaftlichen Grundlagen* ; Conférence prononcée devant l'Association Internationale de Droit et d'Economie politique comparés, le 31 mars 1910, Berlin 1910, in-8, p. 18-20 ; *Ermittlungen ueber Eingeborenenrechte der Suedsee*, Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft, t. XXIII, 1910 ; cf. p. 328-330.

travail, etc., étant toujours encore très marquée en Mélanésie. Si l'on admet que chaque horde était soumise à l'autorité d'un chef commun, qui prenait pour lui toutes les femmes, les autres hommes se voyaient obligés de chercher femme en dehors de leur horde, ce qui a pu donner naissance à la coutume exogamique. D'autre part, le lien de parenté reconnu avec l'animal-totem repose sur une fausse interprétation des phénomènes naturels, car l'homme primitif n'est nullement un aussi bon observateur qu'on le prétend... Il n'y a pas lieu de s'étonner que certains peuples ignorent le lien de causalité entre l'acte sexuel et la conception, et attribuent cette dernière à des hasards extérieurs, et de préférence à l'action d'animaux et de plantes, dont l'utilité, la beauté, l'étrangeté ou la force redoutable excitent davantage l'attention. »

On voit que cette théorie de Thurnwald combine la théorie de Lang et d'Atkinson sur la horde patriarcale primitive avec la théorie conceptionnelle de Frazer, tout en se fondant, il est juste de le rappeler, sur des faits de totémisme mélanésien bien caractérisés. La comparaison des conditions du totémisme dans les îles Salomon avec celles qu'on observe dans les autres archipels mélanésiens a d'ailleurs fourni à Rivers l'occasion d'une autre théorie générale, très différente de celle de Thurnwald, et qui sera examinée plus loin.

Un compromis du même genre a été proposé par **M. L.-M. Torres** [1] : « Quant à l'origine du totémisme, il me semble qu'il faut la voir dans les caractères les plus fondamentaux, et dans les idées les plus primitives sur la conception et la réincarnation ; il se peut que le moyen de sa propagation et de sa vulgarisation se soit rencontré dans la coutume de choisir des surnoms pour désigner les individus et les clans ; ou dans la nécessité de distinguer ces clans graphiquement... » ; ce qui revient à amalgamer la théorie conceptionnelle de Frazer, la théorie nominaliste de Lang et la théorie *pictographique*, dont il convient de rappeler ici la formule.

1. L.-M. Torres, *El totemismo, su origen, significado, efectos y superviviencias*, Anales del Museo Nacional de Buenos-Aires, 1911 ; cf. p. 550.

Elle a certainement exercé une influence considérable sur Durkheim [1], car sa théorie emblématique n'est, à proprement parler, qu'une modernisation, avec un simple changement de terme, de la théorie prétendue « matérialiste » de **MM. Pikler et Somlò** [2]. Selon les auteurs hongrois, le problème totémique « se concentre dans les trois points suivants : 1° pourquoi certains groupes, chez les peuples primitifs, se nomment-ils d'après un certain objet, et de préférence d'après un animal ; 2° pourquoi vénèrent-ils cet objet, au point par exemple de ne tuer ni manger l'animal éponyme ; 3° pourquoi croient-ils descendre de cet objet ? »

De ces trois questions, disent-ils, la plus importante est la première [3] : « Or, l'homme primitif, désireux de désigner un groupement dans sa totalité, n'a pu le faire qu'en représentant ce groupement au moyen d'un dessin reproduisant un objet de la nature, et plutôt un animal ou une plante qu'autre chose, parce qu'ils sont plus faciles à dessiner ». Au deuxième stade il y a eu confusion entre le signe conventionnel représentatif du groupe et le groupe lui-même, de sorte que celui-ci a reçu son nom d'après le nom donné au dessin et à l'animal. Enfin s'est développée la notion que l'objet qui avait servi de modèle au dessin était l'ancêtre du groupement humain.

On voit que la série des postulats et des raisonnements est, en son principe, identique à celle de Lang et de Durkheim. Ce dernier reconnaît d'ailleurs que sa théorie emblématique répond, sauf pour le terme employé, à la théorie pictographique de Pikler et Somló ; mais il reproche aux auteurs hongrois d'avoir « exprimé ce sentiment d'une manière un peu dialectique » [4]. Aussi a-t-il tenu à le rajeunir en étudiant les faits australiens découverts depuis 1900 [5].

1. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 263, note 2.

2. J. Pikler et. F. Somló, *Der Ursprung des Totemismus* ; *ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 1900.

3. *Loc.cit.*, p. 7 et suiv.

4. Durkheim, *loc cit.*, p. 294, note 2.

5. *Ibidem*, p. 159-162 ; 165-166 et note 1 ; etc.

Pourtant Andrew Lang[1] avait déjà fait à la théorie pictographique une objection qui est fondamentale, et qu'a acceptée Reuterskiöld[2]. Lang remarque d'abord que Pikler et Somló ne modifient que légèrement la théorie de Max Muller, qui disait que le totem est d'abord une marque, puis, en deuxième lieu, un nom, en troisième lieu le nom d'un ancêtre du clan, et en quatrième lieu le nom de quelque chose qui reçoit un culte du clan. Or, il lui semble impossible d'accepter cette théorie parce que le nom a précédé nécessairement sa représentation écrite ; le nom ne peut être la conséquence, mais seulement la cause d'une représentation figurée, obtenue par le moyen de la « technique de l'écriture » (*Schrifttechnik*[3]).

J'ajouterai que les pictogrammes et tous dessins schématiques sont en règle générale postérieurs aux dessins naturalistes ou réalistes, parce qu'ils constituent déjà un mode d'abstraction. Ces arguments valent, comme de juste, contre toutes les autres nuances de la théorie emblématique.

La théorie de **M. Wilhelm Wundt**[4] appartient à la même catégorie que les théories de Herbert Spencer, de Wilken et de Tylor, en ce sens qu'elle rattache le totémisme au culte des ancêtres et au culte des animaux ou zoolâtrie. Mais chacun de ces théoriciens a donné de ce rattachement une explication différente.

Pour **Herbert Spencer**, qui avait conservé le point de vue général de Mac Lennan, à savoir que le totémisme est une forme du culte des animaux (*animal worship*,) le culte des ancêtres humains aurait précédé celui des ancêtres animaux ; et ce dernier n'aurait été que le résultat d'une confusion causée par l'imposition à l'ancêtre humain du clan d'un nom descriptif animal. Si, par exemple pour sa cruauté, l'ancêtre avait été surnommé Tigre, ses descendants ont cru qu'ils provenaient en effet d'un

1. Andrew Lang, *The Secret of the Totem*, Londres 1905, p. 117-119.
2. E. Reuterskiöld, *Speisesakramente*, etc., p. 78-79.
3. C'est l'expression même de Pikler et Somló.
4. W. Wundt, *Voelkersychologie*, t. III, p. 327 et suiv. ; *Elemente der Voelkerpsychologie*, Leipzig, 1912, p. 173 et suiv.

vrai tigre, et ils ont transposé à l'espèce animale le respect et les honneurs primitivement décernés à l'ancêtre humain [1].

De même **G. A. Wilken** [2] constatait en Indonésie : 1° un respect particulier pour l'ancêtre humain, historique ou légendaire du groupe ; 2° la croyance générale à la métempsychose. Les deux en se combinant auraient formé le totémisme, parce que les âmes des morts se seraient réincarnées dans les animaux, lesquels auraient été considérés comme ancêtres, d'où les légendes de descendance et de parenté [3] ; mais, remarque Wilken, le totémisme indonésien se distingue de celui d'autres régions en ce que le groupe humain ne porte pas le nom animal ou végétal du totem ; par suite la théorie de Spencer est inadmissible au moins pour l'Indonésie, sinon pour l'Amérique du Nord [4].

Elle l'est aussi pour cette région, et *a fortiori* pour l'Australie, comme l'ont bien démontré les adversaires de la théorie nominaliste-individualiste, tel Andrew Lang [5], qui n'admet comme nom totémique que le nom collectif et comme totem que le totem du clan qui primitivement, selon lui, se transmettait en ligne utérine ; et ceux de la théorie nominaliste sous toutes ses formes tels que Frazer [6] et Durkheim [7]. Ce premier élément de l'hypothèse de Spencer étant éliminé, il restait le second, qui est que le totémisme est une forme de la zoolâtrie, point de vue accepté par Wundt.

La théorie de Wilken comprend, elle aussi, deux éléments, l'un zoolâtrique et l'autre animiste, la métempsychose ou la transmigration se rapportant pour lui à la notion d'âme, mais nulle-

1. H. Spencer, *Principes de Sociologie*, trad. Cazelles, Paris, 1878, tome I, p. 464-473.

2. Je cite Wilken d'après l'édition de ses œuvres complètes par F. D. E. van Ossenbruggen, *De verspreide Geschriften van G. A. Wilken*, 4 vol. 8° (avec nombreuses notes additionnelles), van Dorp, La Haye et Soerabaja, 1911-1912.

3. Wilken, *Het animisme*, etc., t. III, p. 85-87 ; *De Papoewas*, etc., t. IV. p. 109-115.

4. *Ibidem*, t. IV, p. 112.

5. Andrew Lang, *Social Origins*, p. 124, 142-143, 148, 151-152, 160-161, 189-190 et 202-215.

6. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 43-45.

7. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 262-266.

ment au *mana*. L'interprétation de Wilken a été admise comme théorie générale des origines du totémisme par E.-B. Tylor[1], et rééditée indépendamment pour l'Afrique bantoue méridionale par G. Mac Call Theal[2]. Or, ni les faits indonésiens, ni les faits bantous méridionaux ne valent pour l'Amérique du Nord ou l'Australie, ni davantage pour la Ménalésie, comme l'a bien indiqué Lang[3]. D'autre part, Frazer a montré[4] que la doctrine de la transmigration des âmes n'explique pas le totémisme puisqu'elle oblige à présupposer que l'espèce animale dans laquelle les âmes humaines se rendent après la mort possède déjà un caractère sacré, qui détermine le choix de l'âme. De même Durkheim[5] : « Il faut que le corps de l'animal soit considéré comme la vraie patrie de l'âme humaine puisqu'elle est censée s'y rendre dès qu'elle a repris sa liberté ; si la doctrine de la transmigration postule cette singulière affinité, elle n'en rend aucunement compte »[6].

Au cas où la métempsychose serait en relation directe avec le totémisme, relation qui est loin d'être démontrée, ce ne pourrait donc être que comme une survivance ou une déformation, ou, si l'on préfère, un développement et un perfectionnement du totémisme, mais non comme sa cause.

Ceci dit, l'attitude de Wundt apparaît comme un compromis : 1° de la théorie zoolâtrique de Spencer, mais avec un retournement de l'argument qui concerne le culte des ancêtres, puisqu'il dérive le culte rendu à l'ancêtre humain de celui de l'ancêtre animal, et non pas au contraire comme faisait Spencer ; 2° et de la théorie animiste générale de Tylor, avec emploi de la doctrine de la métempsychose totémique de Wilken ; 3° Wundt y ajoute un élément utilitaire, non pas général comme

1. E.-B. Tylor, *Remarks on Totemism*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII (1899), p. 138-148.

2. Frazer, *South-African Totemism*, Man, 1901, p. 133-134.

3. Andrew Lang, *Social Origins*, p. 150-151.

4. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 45-47 (contre Wilken) et t. III, p. 388-392 (contre Mac Call Theal); cf. encore mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 322 et suiv.

5. Durkheim, *loc. cit.*, p. 239-244 ; cf. aussi p. 67-100.

6. *Ibidem*, p. 242.

Reuterskiöld par exemple, mais strictement alimentaire comme Haddon, et ceci en insistant sur le rôle des totems végétaux. Voici, au surplus, les termes essentiels de cette construction théorique :

D'après l'objet, on distingue un totémisme animal, un totémisme végétal et un totémisme fétichiste (totems inanimés) ; mais si on considère la forme de l'unité sociale, on distingue : 1° le totémisme de clan ; 2° le totémisme individuel ; 3° le totémisme sexuel ; et 4° le totémisme conceptionnel. Les trois derniers modes dérivent du premier, car le général et le collectif est en toutes choses antérieur à l'individuel et au spécialisé. Le totémisme conceptionnel provient du totémisme de clan en ce que la notion de totem est alors incorporée dans un objet inanimé (*churinga*) de sorte qu'il fournit la transition, par le totémisme fétichiste, du totémisme au fétichisme. De même, le totémisme de clan comporte le culte des ancêtres, et par suite, il est le stade préliminaire du *manisme* ou culte des ancêtres humains. Enfin le totémisme individuel, dérivé lui-même du totémisme collectif, implique la notion d'âme personnelle (souvent même l'âme de l'homme a son siège dans l'animal protecteur) et constitue ainsi le germe de l'animisme proprement dit. Car pour Wundt, avant la notion d'âme personnelle, libre de ses mouvements et douée d'une vie indépendante du corps, s'est formée la notion d'une âme indissolublement liée au corps, se manifestant par la vie, le mouvement etc., et à laquelle il a donné le nom d'âme corporelle (*Koerperseele*).

Or le *stade totémique* de la civilisation générale serait précisément celui où cette notion primitive aurait commencé à se transformer en celle d'une âme personnelle ; le totémisme serait, par suite, une conséquence directe des conceptions qu'on se faisait de l'âme. C'est pour cette raison qu'aucune des théories antérieures (de Herbert Spencer, de Lang, de Howitt, de Spencer et Gillen et de Frazer) ne serait acceptable. Le totémisme proviendrait de l'observation qu'on a faite que pendant les combats, lorsqu'il y a mort d'homme, certains animaux se trou-

vent à proximité ou s'enfuient du champ de bataille, tels le faucon, le corbeau, le lézard, le serpent. Les survivants auraient imaginé que l'âme des héros tués s'était réfugiée dans ces animaux, auxquels on aurait, par suite, accordé un respect spécial. Ceci est l'argument de la métempsychose.

En outre, les animaux, et plus tard, à mesure que se sont perfectionnés les moyens de culture agricole, les plantes [1], jouent un rôle fondamental dans l'alimentation des hommes. Il était donc naturel de leur accorder une importance toute spéciale dans les conceptions et dans les actes collectifs. Ceci est l'argument économique particulier (alimentaire), qui se résumerait dans le schéma suivant : D'abord l'animal-âme (*Seelentier*) ; puis l'animal de chasse (*Jagdtier*) ; puis l'animal alimentaire (*Nahrungstier*) ; puis le végétal alimentaire (*Naehrpflanze*). L'animal-âme est l'objet d'un culte véritable, qui subsiste et même se complique au fur et à mesure du perfectionnement de la civilisation générale ; mais ce culte s'est peu à peu désanimalisé, si l'on peut dire, et humanisé, parallèlement au remplacement de l'organisation de clan par l'organisation hiérarchisée, avec un chef unique à sa tête. Cette nouvelle évolution s'est faite contrairement à celle du totémisme, en allant de l'individuel au collectif.

Il est visible — et je crois que le lecteur n'a pas besoin qu'on insiste — que cette construction sur base évolutive est entièrement sortie du cerveau de Wundt, qui l'a agencée en prenant de côtés et d'autres quelques rares faits qu'il a déclarés typiques. Wundt donne souvent d'excellents conseils de méthode. Il dit par exemple qu'on ne doit pas interpréter une institution sauvage actuelle au moyen de motifs modernes parce que cette institution doit avoir passé, elle aussi, par une évolution qui a pu durer plusieurs milliers d'années ; il dit encore qu'un même acte ou une même cérémonie peuvent subsister sous la même

1. Le totémisme végétal dériverait directement du totémisme animal : « La plupart des animaux se nourrissent de plantes et même chaque espèce animale a une préférence pour certaines espèces végétales ; ce lien naturel a créé un lien idéal et les totems végétaux ont été adjoints aux totems animaux, et parfois même les ont remplacés ».

forme pendant des siècles tout en changeant de sens interne et de motifs, exactemeut comme il arrive aux mots [1]. Ce sont là des réflexions d'ailleurs bien connues des ethnographes ; aussi s'étonne-t-on que Wundt ait osé reconstituer au moyen de quelques faits à peine, au surplus arbitrairement choisis, une évolution complète de la psychologie et de la civilisation humaines dès leurs origines conformément à un schéma d'une simplicité idéale.

Il n'y a pas lieu de discuter l'hypothèse de Wundt que le respect accordé à certains animaux, et l'idée que ces animaux sont des réceptacles d'âmes ancestrales, a surgi au cours des combats : la liste des totems de n'importe quelle population totémique n'indique pas qu'une situation spéciale soit accordée aux animaux de proie ni d'autre part aux reptiles, en comprenant, comme les « Sauvages », dans cette catégorie les vers, les lézards et autres bêtes, comme certains rongeurs, qu'on apercevrait, selon Wundt, aux environs d'un champ de bataille. Cette théorie du savant allemand est à peine équivalente à l'une quelconque des nombreuses légendes étiologiques qui ont cours chez les demi-civilisés ; ce n'est pas une hypothèse scientifique.

D'autre part, les faits actuellement connus ne permettent pas de relier le totémisme au culte des ancêtres. Sans doute, le totem est, sous sa forme classique, le père du groupe humain ; mais il en est aussi le frère et le fils ; ou plutôt, l'espèce animale et le groupe humain forment ensemble un groupement spécial, autonome dans l'univers, une unité naturelle ou même cosmique, qui ne ressemble ni par son essence, ni par sa forme, au groupe que forment un ancêtre humain avec tous ses descendants. Cette conception totémique fondamentale est précisément mise en œuvre dans les légendes où l'on explique que les ancêtres premiers n'étaient ni hommes ni animaux, mais les deux à la fois ; ou dans les légendes où l'être totémique se présente aux yeux des hommes tantôt sous une forme humaine et tantôt sous une forme animale. Si l'on examine les

1. W. Wundt, *Totemismus und Stammesorganisation in Australien*, Anthropos, 1914, p. 315.

thèmes fondamentaux des légendes qui ont cours chez les peuples où le totémisme règne à l'état précis ou à l'état de déformation, on constate que l'idée à expliquer est *toujours* cette ambiguïté de nature qui fait que l'animal totémique et l'homme totémique sont des êtres de même essence quoique de forme extérieure différente. L'idée de descendance est donc dans ce cas une simple nuance de l'idée de parenté spécifique, et par suite elle diffère fondamentalement de l'idée génétique qui est la base même du culte des ancêtres.

L'autre argument de Wundt se rapporte à la zoolâtrie : il considère que le totémisme est la forme de début du culte des animaux. Cette attitude théorique mérite d'être discutée assez en détail, parce que les savants qui se sont occupés du totémisme diffèrent considérablement d'opinion sur ce point.

Pour Mac Lennan, la question ne se posait pas, puisque c'est en étudiant le culte des animaux (*animal worship*) qu'il a groupé les faits alors connus de totémisme, et qu'il n'a considéré ce dernier que comme une forme plus systématisée que d'autres de la zoolâtrie. Ce point de vue a été conservé, et même renforcé, par Robertson Smith, qui a voulu voir dans le totémisme un culte vraiment organisé, possédant les rites caractéristiques de tout culte, à savoir la prière et le sacrifice, sous une forme spéciale il est vrai ; d'où son hypothèse du « sacrifice totémique », (qui a suscité tant de polémiques, notamment les réfutations de Reuterskiöld et de Loisy) que les premières découvertes australiennes de Spencer et Gillen semblaient confirmer (cérémonies de l'*intichiuma*). Enfin Stanley Jevons [1] était allé plus loin encore, en situant une prétendue « religion totémique » au début même de toute l'évolution religieuse, théorie aventureuse dont Léon Marillier a fait justice [2], et que tous les théoriciens ultérieurs ont rejetée d'autant plus que les monographies descriptives sur le totémisme apportaient davantage de faits nouveaux.

1. St. Jevons, *Introduction to the history of religion*, 1896.

2. L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, Revue de l'Histoire des Religions, 1897 et 1898.

« C'est une grave erreur, dit **Frazer** [1], que de parler du totem comme d'un dieu, et que de dire qu'il est l'objet d'un culte (*worshipped*) de la part du clan. Dans le totémisme pur tel que nous le rencontrons chez les indigènes australiens, le totem n'est jamais un dieu, et il n'est jamais l'objet d'un culte. Un homme ne rend pas plus un culte à son totem, et il ne le regarde pas plus comme un dieu, qu'il ne regarde comme un dieu son père ou sa mère, son frère ou sa sœur, et ne les adore... Le totémisme est simplement une fraternité imaginaire établie sur un pied de parfaite égalité entre un groupe d'êtres humains d'une part, et un groupe de choses, et surtout d'animaux, d'autre part. Sans doute, dans des circonstances favorables, il peut se développer jusqu'à devenir un culte d'animaux, de plantes, du soleil, de la lune, de la mer, des rivières ou de toute autre chose, selon la nature du totem primitif ; mais un tel culte n'est jamais rencontré parmi les sauvages les plus inférieurs qui possèdent le totémisme dans sa forme la plus pure .» Le seul cas australien connu de culte rendu à un animal-totem serait celui du serpent Wollunqua, que Frazer regarde d'ailleurs comme aberrant [2].

L'attitude de **Durkheim** est identique, tant pour le totémisme australien en général, que pour le cas du serpent Wollunqua [3] : « Il faut se garder de voir dans le totémisme une sorte de zoolâtrie. L'homme n'a nullement vis-à-vis des animaux ou des plantes dont il porte le nom l'attitude du fidèle vis-à-vis de son dieu puisqu'il appartient lui-même au monde sacré. Leurs rapports sont plutôt ceux de deux êtres qui sont sensiblement au même niveau et d'égale valeur. Tout au plus peut-on dire que, du moins dans certains cas, l'animal paraît occuper une place légèrement plus élevée dans la hiérarchie des choses sacrées.. En définitive, le lien qui existe entre l'animal totémique et ses congénères humains ressemble beaucoup plus à ceux qui unissent les membres d'une même famille [4] ». Et plus loin : « pour Tylor

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5.
2. *Ibidem*, t. I, p. 141 et t. IV, p. 6, note 1.
3. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 537-541.
4. *Ibidem*, p. 177.

comme pour Wundt, le totémisme ne serait qu'un cas particulier du culte des animaux. Nous savons au contraire qu'il faut y voir tout autre chose qu'une sorte de zoolâtrie. L'animal n'y est nullement adoré ; l'homme est presque son égal et parfois même en dispose comme de sa chose, loin de lui être subordonné comme un fidèle à son dieu... En réalité, ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem [1]. » La réfutation de la théorie qui rattache le totémisme au culte des ancêtres animaux a d'ailleurs pour Durkheim cette importance capitale qu'elle lui permet de fonder en dehors d'elle sa théorie emblématique, analysée cidessus.

Sans préjuger aucune théorie personnelle, **Goldenweiser** était arrivé aux même conclusions que Frazer et que Durkheim. Après avoir examiné quelques cas précis et manifestes de zoolâtrie, tels que le culte de l'ours chez les Ghiliak, de la baleine, du renne et du loup chez les Koryak, et avoir rappelé le caractère nettement religieux de certaines cérémonies totémiques chez les tribus de la Colombie britannique, Goldenweiser remarquait : « si nous cherchons les cas où le totem est l'objet d'un respect religieux, nous constatons avec quelque surprise que les documents sur ce point sont très rares... [2] ; si les faits connus sont considérés dans leur totalité, l'élément religieux ne semble pas occuper une place éminente dans la vie des communautés totémiques ; ceci est surtout vrai en ce qui concerne la vénération directe du totem... [3] L'aspect religieux du totémisme est insignifiant si on le compare, soit aux autres formes de la religion, soit aux autres caractéristiques du totémisme ; le totem comme objet de culte est manifestement la moins permanente, et qualitativement la plus variable, des caractéristiques du totémisme » [4]. D'où suivrait, [et par là même seraient détruits à la fois le schéma de Stanley Jevons, celui de Wundt et celui de

1. *Ibidem*, p. 243-244.
2. Goldenweiser, *Totemism, an analytical study*, p. 82.
3. *Ibidem*, p. 84.
4. *Ibidem*, p. 86.

Durkheim] que : « considérer le totémisme comme un stade nécessaire dans le développement de la religion est une absurdité » ; et que : « la conception du totémisme comme d'une forme spécifique de la religion doit être abandonnée » [1].

La question pourrait donc sembler résolue, en présence des affirmations aussi précises et aussi concordantes de trois théoriciens [2] qui comptent parmi les plus importants, et dont en tout cas le savoir dépasse de beaucoup celui de Herbert Spencer, de Wilken et de Wundt en ce qui concerne les faits de totémisme, non pas seulement australien, mais universel. Et pourtant, une réflexion s'impose : la négation du caractère réellement religieux du totémisme, formulée par Frazer et Goldenweiser, ou du moins d'un culte rendu au totem formulée par Durkheim, dépend nécessairement de la définition qu'admettent ces trois savants de la religion et du culte. Pour Frazer, on le sait, il n'y a religion qu'autant qu'il y a sentiment de subordination et acte de prière et de propitiation. L'opinion précise de Goldenweiser m'est inconnue, mais on se rend compte, d'après la lecture de ses publications, que pour lui la religion est un fait social, et sans doute « une socialisation de certaines valeurs émotionnelles » spéciales. Enfin Durkheim, on l'a vu cidessus, affirme que le totémisme est vraiment une religion et que c'est même le germe de la religion comme phénomène psycho-social, le culte étant rendu à l'emblème. Ce qui revient à dire que tous trois sont obligés d'admettre que le totem participe en effet du *sacré*, qui dans le totémisme serait seulement magique selon Frazer et social, si l'on veut, selon Goldenweiser mais qui serait entièrement et spécifiquement religieux selon Durkheim.

Car il y a au moins une série de faits qui ne peut être éliminée : c'est que tous les représentants de l'espèce totémique sont, pour leurs confrères humains, l'objet de certaines inter-

1. *Ibidem*, p. 85-86.

2. Cf. encore Andrew Lang, art. *Totemism*, Brit. Encycl., 11e éd., p. 80 : « Les totems héréditaires de l'Australie et de l'Amérique du Nord n'ont rien de divin ».

dictions, plus ou moins développées, ou nombreuses, ou rigoureuses selon les tribus, mais qui forment dans l'ensemble des activités quotidiennes et normales une catégorie spéciale, ayant pour effet une série correspondante d'inhibitions individuelles ou collectives. C'est l'existence de ces interdictions qui a fait découvrir celle du totémisme comme corps de doctrine et comme code de conduite ; et ce sont toujours elles qui caractérisent matériellement, dans la vie de chaque jour, la catégorisation sociale des individus et des groupes.

Si maintenant on élargit le débat, et qu'on cherche comment se codifie aux débuts, et même dans les civilisations modernes, l'activité sociale, on constate que c'est au moyen de listes d'interdictions sacrées et de défenses laïques. Le totémisme n'a pu échapper à cette règle, qui provient d'une nécessité naturelle : on peut en effet énumérer facilement toutes les choses défendues ; on ne peut pas arriver à énumérer toutes les choses licites ou même recommandables et utiles, car il y en a trop. Ceci pour rappeler que si, dans certaines tribus, les tabous totémiques sont atténués, ou peu nombreux, ou non absolus, ce ne peut être que par suite de l'usure du système totémique, de même, par exemple, que les nombreuses interdictions talmudiques se sont usées au contact de la civilisation moderne dans les agglomérations juives de Pologne et de Russie.

Or, l'interdiction, le tabou, constitue la partie négative du culte ; c'est le rite négatif, qui se complète dans le culte par le rite positif, tant de coercition que de propitiation. Comme j'ai insisté à plusieurs reprises sur ce fait [1], je crois suffisant de rappeler ici qu'en effet dans le totémisme australien les rites positifs existent aussi, en tant que contre-partie, et constituent des ensembles systématisés appelés cérémonies de *l'intichiuma* ou autrement. Il est vrai, comme le dit Frazer, que le totem est, au point de vue des rites négatifs, sur le même rang que le père ou le frère humains, qu'on ne doit pas non plus blesser, tuer ni manger ; mais ce père ou ce frère humains ne sont pas à cer-

1. Cf. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 26-27 ; *Rites de Passage*, p. 10-11.

tains moments l'objet de cérémonies de *l'intichiuma*, au cours desquelles il y a consommation rituelle, après suppression temporaire des interdictions. Le totem est donc plus que *contribule* ou *clansman ;* il n'est pas seulement un « frère » animal ou végétal ; il est précisément le *totem*, c'est-à-dire un *apparenté sacré*.

C'est très probablement à la suite de réflexions du même ordre que **M. N. W. Thomas**, dont l'autorité en matière de totémisme universel vaut bien celle des trois auteurs cités, est arrivé à cette conclusion : « L'un des cultes animaux les plus répandus est celui qu'on appelle totémisme ; il est cependant plutôt négatif, puisqu'il consiste à s'abstenir de faire du mal à l'animal-totem, que positif et manifesté par des actes de culte [1]. » C'est aussi l'attitude que j'avais adoptée eu disant que le totémisme est une forme de zoolâtrie [2], affirmation que malgré les auteurs cités je ne vois pas de raisons suffisantes pour modifier.

Que faut-il en effet entendre par culte ? Dans l'état actuel de la science comparée des religions, on doit aussi admettre la définition la plus large possible ; car le contenu des termes hiérologiques connexes (religion, divinité, sainteté, puissance magico-religieuse, etc.) est allé s'élargissant sans cesse, au fur et à mesure que des enquêtes plus approfondies ont livré à la connaissance scientifique des séries plus considérables de faits qui ne rentraient pas dans les cadres conventionnels anciens. Un culte n'implique plus pour nous spécialement des actes d'adoration, de subordination, de prière, de propitiation ; mais c'est à proprement parler tout ensemble d'actes systématisés propres à maintenir le contact entre le monde sacré et le monde profane. Par les actes négatifs ou interdictions est empêchée une rupture absolue entre ces deux domaines ; et par les cérémonies systématiques le lien est renforcé périodiquement. Que ces deux séries d'actes existent dans le totémisme, mais en quantités et en qualités variables, cela ne saurait faire de doute ;

1. Dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*,, t. I, p. 489.
2. *Totémisme et méthode comparative, Rel., Mœurs et Lég.*, t. II, p. 68.

et par suite on doit admettre que le totémisme comporte un culte, rudimentaire, il est vrai, confus et incomplet.

J'ajoute que ce culte se rapporte bien au totem comme tel, mais non pas seulement à son emblème, lequel ne participe du sacré que parce qu'il représente un objet sacré antérieurement à lui et en dehors de lui ; le culte adressé à l'emblème concerne l'être représenté, c'est-à-dire le totem, tout comme les génuflexions devant un crucifix concernent le Christ, et non pas son image en bois ou en ivoire. Ceci est élémentaire.

//2

CHAPITRE V

La théorie réincarnationniste de Rivers. — La notion totémique d'identité consubstantielle. — La polygenèse et la modernité relative du totémisme. — La théorie utilitaire générale de Reuterskiœld. — La théorie économique complexe de Haddon et de Graebner. — La théorie commerciale de Schmidt et l'exposé de Somló. — La théorie de la magie économique de Baldwin Spencer et de Frazer. — La théorie localiste, ancestrale, économique et magique de Loisy. — La valeur documentaire des légendes australiennes.

La théorie générale qui dérive le totémisme de la croyance à la réincarnation dans des corps animaux ou végétaux a été présentée à nouveau ces temps derniers sous une forme modifiée par **M. W. H. R. Rivers**, dont on a signalé ci-dessus la la définition [1]. Ce savant, il est vrai, ne prétend pas formuler une théorie qui serait valable pour le totémisme considéré en bloc et comme une institution bien définie ; il a seulement tâché de donner des faits polynésiens et mélanésiens une interprétation qui rende compte de leur complexité. Mais par là même, il a dû prendre aussi position vis-à-vis des thèses générales ; et comme il dit nettemeut, au début de son grand ouvrage [2], qu'il livre au public moins un traité descriptif qu'un exemple de méthode nouvelle d'investigation et d'interprétation ethnographiques, il convient d'exposer ici la série des raisonnements qui lui permet de dériver le totémisme de la réincarnation des morts sans intervention de la notion d'âme et d'élaborer en même temps une application nouvelle de la théorie ethnique à la formation et à la diffusion du totémisme.

1. Cf. p. 36-38.
2. W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, University Press, 2 vol. gr. in-8, 1914 ; cf. t. I, p. VI-VII.

On a vu que Rivers distingue trois formes de civilisation sociale en Mélanésie, qu'il attribue à trois couches différentes de population : le Peuple à Organisation dualiste, le Peuple du Kava et le Peuple du Bétel. Le totémisme ne se rencontrerait sous l'une ou l'autre de ses formes que dans les régions où se constate la civilisation du Kava, mais non dans celle du Bétel [1].

La première hypothèse de Rivers est par suite que le totémisme a été introduit en Mélanésie par le peuple du Kava ; mais comme ce peuple a pu posséder dans son pays d'origine des totems qui n'existaient pas dans sa nouvelle patrie, il a dû y avoir des modifications du nom totémique, des remplacements et même des suppressions. Or, un fait remarquable du totémisme mélanésien, c'est la multiplicité des totems pour un même groupe ; l'un de ces totems est principal et les autres sont « associés [2] » ; en outre, il y a un classement géographique des espèces adoptées comme totems : dans certaines îles, ce sont des animaux aquatiques, dans d'autres des oiseaux, ailleurs ce sont des plantes [3]. La deuxième hypothèse de Rivers est que cette multiplicité des totems pour un même clan et cette catégorisation à la fois zoologique et géographique des espèces adoptées comme totems s'expliquent par des vagues d'immigration successives du Peuple du Kava [4].

Des trois variétés énumérées, la plus récente serait celle des totems végétaux et la plus ancienne celle des totems aquatiques (en comprenant dans cette série les lézards, etc.). Si l'on examine au point de vue totémique les rites funéraires des régions à totémisme caractérisé (îles Shortland) on constate que, après incinération, les ossements sont jetés à l'eau dans des endroits déterminés où foisonne l'animal-totem, lequel, dit-on, dévore aussitôt les restes de son contribule. D'autre part, la crémation semble être en relation avec le totémisme ornithologique [5]. Ainsi le totem serait, et c'est la troisième hypothèse de Rivers, l'in-

1. *Ibidem*, t. II, p. 372.
2. *Ibidem*, t. II, p. 338-339.
3. *Loc. cit.*, t. II, p. 339-341.
4. *Ibidem*, t. II, p. 342, 345-346, 357.
5. *Ibidem*, t. II, p. 343-344.

carnation, ou du moins le véhicule transitoire du mort, chaque mort prenant pour demeure un animal végétal de l'espèce qui est son totem.

C'est cette conception qui donnerait le sens de la notion d'identité consubstantielle entre l'homme et son totem que Rivers considère comme fondamentale [1]. Il suffirait de combiner les éléments fournis par cette analyse pour édifier la théorie suivante du totémisme mélanésien :

Lors de ses émigrations successives, le Peuple du Kava ne possédait pas encore le totémisme comme institution organisée et définie ; mais il possédait un certain nombre de croyances et de pratiques rituelles, à savoir : 1° la croyance à la conception *sine concubitu*, provoquée par des animaux, des plantes ou tous autres phénomènes [2], analogue à celle des Australiens Centraux et Septentrionaux sur laquelle Frazer a construit sa théorie conceptionnelle, à laquelle les faits recueillis par Rivers en Mélanésie ont servi de preuve d'appoint [3] ; Rivers, cependant, ne veut tirer de ces faits spéciaux aux îles Banks que cette conclusion que l'idée d'incarnation d'un animal sous forme humaine pendant la grossesse est la contrepartie directe de l'idée de réincarnation de l'homme après sa mort sous forme animale [4] ; 2° cette deuxième croyance, géographiquement plus répandue que la première, devait faire partie du corpus eschatologique et rituel normal dans l'habitat d'origine du Peuple du Kava ; 3° il utilisait aussi des noms animaux et végétaux, des masques animaux et il connaissait tout un ensemble de restrictions rituelles, notamment alimentaires, dont les traces sont manifestes et parfois même caractéristiques dans l'organisation des sociétés secrètes (*Tamate* et autres) [5].

C'est l'ensemble de ces croyances et des actes qui leur correspondent qui aurait donné naissance au totémisme tel qu'on le

1. Cf. ci-dessus, 37-38.
2. *Loc .cit.*, t. I. p. 150-154.
3. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 93-101 ; t. IV, p. 59-60.
4. Rivers, *Melanesian Society*, t. II, p. 369.
5. *Ibidem*, t. II, p. 364-367 ; 371.

constate de nos jours en Mélanésie, conformément à un mécanisme dont voici selon Rivers les moments principaux :

« Le recueil des faits qui décrivent l'incarnation d'un ancêtre après sa mort dans l'animal ou la plante *que je suppose être devenu plus tard le totem de ses descendants* [1] n'est pas aussi considérable que je l'aurais désiré ; mais il suffit à suggérer que la croyance et ses rites connexes faisaient partie de la religion des introducteurs du totémisme en Mélanésie. Si cette croyance du peuple du Kava en l'incarnation des ancêtres sous forme animale a été le point de départ du totémisme mélanésien, les principales difficultés qui sont liées au fait qu'il a été importé reçoivent leur solution. Si les immigrants ne croyaient pas eux-mêmes à leur identité avec des animaux ou des plantes, mais plutôt à leur incarnation sous forme animale ou végétale après leur mort, on comprend aisément comment ils ont été capables d'élaborer une croyance en leur identité avec les animaux et les plantes de la Mélanésie. Ces gens qui croient à leur incarnation en des animaux ou en des plantes après leur mort ne peuvent pas transmettre cette croyance sous une forme inaltérée lorsqu'ils sont placés dans un nouveau milieu. Ce schéma explique non seulement l'introduction du totémisme par des gens qui venaient d'ailleurs ; mais il explique aussi les caractères principaux du totémisme mélanésien. Nous savons qu'actuellement encore un chef mélanésien ordonne à son peuple de ne pas manger une certaine plante parce qu'il a l'intention de s'y incarner aussitôt après sa mort. Nous n'avons qu'à supposer une conduite analogue de la part des anciens immigrants pour expliquer les observances en rapport avec le totémisme mélanésien. Si les immigrants ont dit à leurs enfants qu'ils entreraient dans certains animaux ou certaines plantes après leur mort, et que par suite de leur identification avec ces animaux ou ces plantes il conviendrait que leurs descendants s'abstinssent de tuer, de blesser, de manger ces animaux ou ces plantes ; et si ces interdic-

1. Je souligne cette phrase, la seule où Rivers rectifie sa première théorie, conceptionnelle, qu'à la suite de Frazer il avait adoptée dans son article *Totemism in Polynesia and Melanesia*, J. A. I., 1909, p. 178.

tions ainsi imposées ont été transmises aux générations subséquentes, nous devons nécessairement rencontrer aujourd'hui des groupements qui descendent d'ancêtres identifiés avec des animaux ou des plantes qu'ils se refusent á blesser, tuer, manger, etc. Si en outre, les descendants n'ont pas été autorisés à se marier à l'intérieur de leur groupe, nous devons rencontrer des unités sociales qui possédent tous les caractères typiques du totémisme mélanésien actuel »[1].

On voit que, sous forme d'une accumulation de suppositions, Rivers établit une théorie générale du totémisme qui correspond, dans ses grandes lignes, à celle qu'avaient suggéré à Wilken les faits indonésiens des colonies néerlandaises et à Hose et Mc Dougall les faits qu'ils avaient recueillis chez certaines tribus de Bornéo[2]. Dans sa théorie du peuplement de la Mélanésie par le Peuple du Kava, Rivers spécifie à maintes reprises[3] que ces immigrants kaviens ne sont pas arrivés en masse, ni même par groupes compacts, mais souvent individuellement, et parfois à raison de quelques hommes ensemble qui ont pris des femmes parmi les autochtones ou Peuple à Organisation dualiste. Mais en admettant cette hypothèse, qui serait selon Rivers la seule capable de rendre compte de plusieurs faits mélanésiens, par exemple de la dispersion géographique de certains éléments de civilisation, on est obligé de situer au stade de début du totémisme en Mélanésie plusieurs moments individuels, localisés, non synchroniques et indépendants les uns des autres.

La principale objection qu'on doit faire à Rivers est donc que sa théorie reporte dans le passé, et même dans un passé qu'on peut appeler préhistorique parce que nul document ne pourra jamais nous permettre de reconstituer de tels faits psychiques et sociaux, un mécanisme hypothétique de formation du totémisme collectif à partir des cas individuels qui n'a pu être accepté comme valable dans des conditions d'observation

1. Rivers, *Melanesian Society*, t. II, p. 362-363 ; 371.
2. Cf. ci-dessus, p. 72-74.
3. Rivers, *loc. cit.*, t. II, chap. XXVI et p. 353, 356, 370, etc.

contemporaines. Hill Tout en Colombie Britannique, Hose et Mc Dougall à Bornéo, divers observateurs dans l'Afrique Bantoue ont relevé des cas où la croyance à la réincarnation dans un animal s'est exprimée à la mort d'un chef ou d'un homme puissant par des interdictions dont l'ensemble rappelait celles qui caractérisent le totémisme ; ce serait précisément un mécanisme du même ordre que Rivers situerait aux débuts du totémisme mélanésien, mais sans le contrôle de l'expérience ethnographique qui a permis de constater que, si en théorie ce mécanisme peut provoquer du totémisme, en fait pourtant il ne le provoque pas. Bref, si la théorie individualiste (ici basée sur la croyance à la réincarnation spécifique au lieu de l'être sur le *guardian-spirit*, auquel correspond le *tamaniu* mélanésien) est inadmissible pour des populations à totémisme bien caractérisé, elle l'est plus encore pour des populations aussi éparpillées dans leurs îles et à éléments de civilisation aussi différenciés sur de petites distances que le sont celles de la Mélanésie.

D'autre part, si on accepte la théorie de Rivers qui dérive le totémisme de la réincarnation, on doit regarder comme secondaire ou dérivée la théorie conceptionnelle de Frazer, qui trouvait précisément dans certains faits mélanésiens un support remarquable. Rivers, qui s'était d'abord contenté de cette interprétation, se voit maintenant obligé de chercher des faits explicatifs plus primitifs encore. La croyance à la conception sans acte sexuel, ou du moins à un lien de consubstantialité et d'identité entre un nouveau-né et l'animal ou la plante qui s'est trouvé dans le giron de la mère, n'a été rencontrée par Rivers que dans les îles Mota et Motlav de l'archipel des Banks[1] ; mais quelques faits sporadiques permettent de supposer qu'une croyance semblable était jadis répandue ailleurs encore en Mélanésie. Deux hypothèses sont possibles : ou bien cette croyance, dit Rivers, appartenait au corps de doctrines du Peuple à Organisation dualiste, et par suite existait en Mélanésie

1. Rivers, *loc. cit.*; t. I. p. 150-154.

avant l'arrivée de gens du Peuple du Kava, donc avant la formation du totémisme en Mélanésie ; ou bien cette croyance est une dérivation du totémisme, et dans ce cas aussi elle ne peut servir à en expliquer l'origine. Seule, conclut-il, l'exploration ultérieure, notamment de l'île Pentecôte, permettra de voir clair dans cette alternative[1].

En laissant de côté les arguments, ou plutôt les hypothèses, d'ordre ethnique et migrateur de Rivers, l'élément le plus intéressant de sa tentative, pour la théorie générale du totémisme, est son interprétation de l'incarnation (lors de la conception) et de la réincarnation (après la mort) totémiques sans intervention de la notion d'âme, ou même de *mana*, et sur la seule base de l'identification consubstantielle des individus du clan humain et de ceux de l'espèce végétale ou animale. Cependant cette notion, fondamentale dans le totémisme, n'aurait surgi en Mélanésie que lors de l'arrivée de membres du Peuple du Kava. Ce qui revient à dire que Rivers admet la polygenèse du totémisme, puisque dans cette hypothèse, le totémisme mélanésien est né d'une intéraction entièrement indépendante de celles qui ont pu se produire ailleurs, par exemple en Australie ou en Afrique. Un fait serait certain, et Rivers y insiste à plusieurs reprises [2], c'est que la notion d'identité totémique n'est pas en Mélanésie un phénomène primaire, mais seulement un phénomène secondaire.

Cette attitude reçoit toute sa portée théorique dès lors qu'on la compare à celle que son étude comparative des conditions de développement et des variations du totémisme dans l'Amérique septentrionale au nord du Mexique a conduit M. John R. Swanton à adopter : « Il me semble donc que le complexe totémique a pris naissance dans différentes régions indépendamment, et s'est répandu à partir de ces centres d'origine ; il est probablement né dans des tribus possédant une organisation relativement lâche, et en tous cas ne remonte pas à une

1. *Ibidem*. t. II, p. 368-370.
2. Rivers, *loc. cit.*, p. 360-361, 370-371.

antiquité incommensurable. Il me semble aussi que les systèmes totémiques associés à la descendance féminine et que ceux associés à la descendance masculine sont probablement des développements parallèles... Il me semble enfin très probable que le développement du totémisme est en quelque manière en relation avec la quantité et la nature des moyens d'alimentation ; mais ce dernier point exige des enquêtes ultérieures [1]. »

Swanton se rencontre donc avec Rivers, d'abord pour admettre la polygenèse du totémisme, puis pour lui dénier un caractère d'antiquité primaire. Il y ajoute un élément économique, que Rivers n'a pas eu l'occasion d'examiner pour la Mélanésie.

L'évaluation scientifique de cet élément économique, dont l'emploi dans la théorie du totémisme a déjà été signalé, est en fonction de l'interprétation que donnent des cérémonies dites de l'*intichiuma*, des mythes et légendes, et des listes tribales de totems les divers théoriciens. En règle générale, ils ont combiné l'argument cérémoniel et l'argument littéraire au lieu que l'argument des listes de totems n'a guère encore été utilisé autant qu'il serait possible [2]. En outre, la théorie économique, tant sous sa forme de l'utilité générale, que sous sa forme restreinte, de l'usage alimentaire, est en relation directe avec la théorie localiste ou territoriale du totémisme, dont il a également été fait mention ci-dessus [3].

La théorie économique qui présente le maximum de généralité est celle de **M. Edward Reuterskiœld,** suivant laquelle chaque groupe s'est regardé comme intimement associé à celle d'entre les espèces animales qui vivait en abondance dans son voisinage immédiat et qui lui était le plus utile, à la fois comme aliment et comme matière première industrielle, bref comme

1. Swanton, *The social and emotional element in totemism*, Anthropos, 1914, p. 298-299.

2. On trouvera des listes dans Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 767-773 ; Somló, *loc. cit.*, p. 58-59, Strehlow, *Aranda und Loritja-Staemme*, publicat. du Musée Ethnogr. de Francfort, t. I, livr. 3, 1910, p. XIII-XVII ; Spencer, *Tribes of Northern Territory*, p. 182-183.

3. Cf. p. 80-81, 91, 95-96.

usage direct ou indirect, de toutes manières. Ainsi s'expliqueraient aisément les diverses interdictions, car leur but aurait été d'empêcher la disparition et même la diminution de l'espèce utile. « Ce lien d'utilité entre le clan et le totem a acquis très tôt une signification réelle ; ce n'est pas pour des raisons extérieures, mais pour des raisons profondes, à savoir le besoin de civilisation (*Kulturbeduerfnis*), de l'homme primitif qu'il s'est établi. Sans doute, on ne peut décider à coup sûr si ce lien a été religieux dès les débuts; mais on peut être assuré qu'il l'a été extrêmement tôt. Quant au sens de l'évolution de ce caractère religieux, on peut le discerner en étudiant les danses totémiques, les rites d'initiation et les cérémonies de *l'intichiuma* qui ont tous pour but de maintenir le lien étroit qui existe entre les membres du clan et ceux de l'espèce [1] ».

Par cette théorie utilitaire se trouverait annulée, selon Reuterskiœld, la théorie de Haddon. Mais le savant suédois semble, tout comme d'autres critiques tels que Lang et Frazer, n'avoir considéré dans la théorie de Haddon qu'un seul élément. C'est pourquoi il convient de rappeler ici que cette théorie est bien plus complexe.

M. A. C. Haddon supposait qu'à une époque très reculée, proche des origines du totémisme, chaque groupement vivait dans une localité déterminée et se nourrissait de préférence de l'espèce animale ou végétale qui se trouvait le plus abondamment dans cette localité; puis, qu'après usage ou mise en réserve des quantités nécessaires aux besoins du groupe, le surplus était échangé contre un surplus analogue des groupes voisins ; c'est cette spécialisation de production et de commerce, qui aurait eu pour effet de faire identifier chaque groupe, par ses voisins ou par les étrangers de toute sorte, à l'espèce animale ou végétale qui constituait son aliment et son objet de commerce particulier.

Ainsi, certains habitants des côtes qui se nourrissaient de crabes, qui pêchaient surtout des crabes et qui échangeaient

1. Reuterskiœld, *Die Entstehung der Speisesakramente*, p. 88-89 et ci-dessus, p. 95.

vers l'intérieur des terres leurs crabes contre d'autres produits auraient été surnommés Crabes, puis identifiés à l'animal ; de même pour les autres groupes ; de sorte que peu à peu tous les objet pêchés, chassés, cueillis, cultivés auraient, avec l'accroissement de la population et la subdivision des groupements, acquis la valeur de totems. « Dès les débuts aurait existé un lien entre un groupe d'êtres humains et un groupe d'animaux ou de plantes, lien basé non pas sur le concept psychologique même le plus élémentaire, mais sur le plus fondamental de tous les besoins, la faim [1] ».

On voit que dans cette théorie sont combinés quatre moments : 1° le moment de la localité, ou de la répartition du territoire entre les groupes constitués ; 2° le moment de la production de nourriture et de l'alimentation spécialisées ; 3° le moment du commerce par échange, qui est en effet la forme de commerce la plus primitive ; 4° le moment de la dénomination, sous forme de surnom donné de l'extérieur.

C'est ce dernier moment qui a surtout intéressé Andrew Lang [2] : il constate que la théorie du surnom venu du dehors proposée par Haddon est parfaitement acceptable, puisque c'est aussi la sienne ; il ajoute que les surnoms du type « Les-Mangeurs-de ... » sont en effet fréquents ; mais il ne voit pas la nécessité, pour que des surnoms soient donnés à des groupes, que ces groupes possèdent un certain territoire, et soient adonnés à une spécialité économique.

L'argument du surnom est simplement rejeté (avec toute la théorie de Lang) et l'argument alimentaire réfuté par Baldwin Spencer [3], par Reuterskiœld [4] et par Frazer [5] à l'aide d'objections qui peuvent se combiner ainsi : la région effectivement

1. A. C. Haddon, *Address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science,* Session de Belfast, 1902 ; cf. p. 8-10 du tir. à part.

2. A. Lang, *Social Origins*, p. 156-159.

3. B. Spencer et Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres 1904, p. 767-768.

4. Reuterskiœld, *loc. cit.*, p. 88-89, note 49.

5. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 51.

occupée par chaque groupe totémique actuel en Australie (car il ne s'agit que du totémisme australien, ou du moins océanien, mais non du totémisme nord-américain ou africain qui sont plus éloignés des origines) est très petite, et les animaux ou les plantes qui se trouvent sur chaque territoire ne diffèrent pas de ceux qui se trouvent sur les autres, tant éloignés que voisins ; on ne peut donc appliquer à ce continent un argument comme celui de Haddon, et qui ne vaudrait même que difficilement pour des pêcheurs ; car les espèces aquatiques ne sont pas non plus limitées territorialement. D'autre part, on n'a pas de cas de groupe vivant uniquement, ou presque exclusivement, d'un produit ; mais on constate au contraire que tous mangent indifféremment de tout, et utilisent même comme aliments des graines quelconques et des bêtes qui répugnent aux Européens, exception faite cependant de l'espèce totémique qui, en règle générale, ne se mange pas, même si elle est abondante.

Il faut pourtant admettre que l'idée émise en 1902 par Haddon peut servir à grouper un nombre assez considérable de faits, puisqu'elle est venue aussi à Graebner en 1908 et à Schmidt en 1909, donc après la publication du deuxième volume de Spencer et Gillen (*Northern Tribes*, 1904.)

M. Fritz Graebner dit [1] qu'à la localisation des différeuts groupes totémiques sur le vaste territoire de l'Australie Centrale correspondent des différences appréciables du climat, du sol, de la faune et de la flore, de sorte que les productions d'utilité culturelle diffèrent elles aussi de groupe à groupe. Telle aurait été la condition première pour la formation d'un commerce par échange entre les groupes du superflu de la production économique de chacun. L'idée d'augmenter ce surplus de production au moyen d'actes magiques auxquels participe le groupe entier s'est peu à peu exprimée par l'organisation des cérémonies de l'*intichiuma*, où le chef du groupe totémique a pour rôle de rendre licite l'usage de l'objet qui avait

1. Fr. Graebner, *Die sozialen Systeme in der Suedsee*, Zeitschrift fuer Social wissenschaft, 1908, p. 6-8.

été mis en interdit afin d'en assurer la naissance ou la production en masse.

Comme on voit, cette théorie Graebner n'est pas tant destinée à expliquer la formation du totémisme comme tel qu'à signaler son effet économique dans des conditions données. **Le Père Wilhelm Schmidt** est allé plus loin [1]. Il a élaboré une théorie complète du totémisme commercial (*Handelstotemismus*) ; mais il ne la donne comme valable que pour les tribus australiennes situées au nord des Arunta, des Urabunna et des Dieri, c'est-à-dire pour les Warramunga, les Kaitish, les Binbinga, etc., puisqu'il considère l'organisation des tribus proprement eentrales comme décadente [2]. « Je crois, dit-il [3], pouvoir démontrer que le totémisme, qui paraît si mystérieux et qui l'est en effet de nos jours, peut être ramené à une cause relativement sage et simple. »

Les éléments du totémisme dans la nation Warramunga qu'on doit considérer comme fondamentaux seraient : 1° l'interdiction de manger le totem ; 2° la tenue périodique de cérémonies de multiplication de l'espèce totémique [4] ; 3° l'utilisation par les membres d'autres groupes totémiques de l'animal ou de la plante multipliés cérémoniellement. L'importance de ces éléments serait facile à évaluer si Spencer et Gillen avaient, comme a fait Howitt pour les tribus du Sud et du Sud-Est, donné des détails circonstanciés sur le commerce tant à l'intérieur de chaque tribu (donc entre les groupes totémiques) qu'entre les tribus formant ensemble ce qu'on est convenu d'appeler une nation. Faute de renseignements sur ce point, Schmidt utilise les documents de Haddon sur le totémisme dans les îles du détroit de Torrès et répète qu'à Mabuiag la

1. W. Schmidt, *Die soziològische und religioes-ethische Gruppierung der australischen Staemme*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1909, p. 328-377 ; cf. p. 345-353.

2. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Staemmen*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1908, p.866-901.

3. Schmidt, *Gruppierung*, etc., p. 346.

4. Je continue à donner, comme Schmidt, Frazer, Durkheim, Loisy, Baldwin Spencer, etc., le nom d'*intichiuma* à ces cérémonies bien que le vrai terme soit, selon Strehlow, celui de *mbatjalkatjuma*.

répartition en clan du dugong et en clan de la tortue est faite sur la base à la fois localiste et économique [1].

Quant aux tabous alimentaires, ils auraient eu pour but premier d'empêcher la dilapidation des matières alimentaires, et leur institution aurait été renforcée par le fait que le groupe se dénommait de lui-même, ou était surnommé par autrui, d'après l'animal ou la plante qui se trouvait en plus grande abondance dans l'endroit où le groupe vivait, endroit choisi comme habitat précisément parce que telle ou telle plante ou bête y vivait en abondance [2]. Ce qui revient à dire que Schmidt, et il l'affirme expressément, considère la localisation territoriale du groupe totémique comme un phénomène primaire, alors que Frazer, Spencer et Gillen, etc., regardent comme dégénéré le totémisme localisé [3]. Les tabous totémiques ont dû être d'abord institués pour la période de croissance et de maturation des plantes et pour la période de reproduction, de ponte, de couvée et d'allaitement des animaux [4] ; puis ils auraient été étendus à toutes les périodes de l'année.

« C'est pourquoi, dit Schmidt, je pense que ces phénomènes, qui dérivent très naturellement de l'agriculture et des relations commerciales, forment essentiellement la base sur laquelle se développent, lorsque l'évolution atteint la sphère du mythe, toutes les particularités qui se rencontrent dans les cérémonies de multiplication, et dans la forme de totémisme qui s'y rattache, des populations septentrionales de l'Australie ». Car, ajoute-t-il, il y a un fait sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention : l'interdiction totémique fondamentale se rapporte non pas à l'acte de tuer, mais à l'acte de manger le totem ; c'est toujours autour de cet acte-ci que tournent, soit les défenses, soit les rites positifs ; et c'est sur sur ce point d'ordre alimentaire qu'il faut faire des recherches approfondies ; il faudrait aussi obtenir une description détaillée du mode de com-

1. Schmidt, *Gruppierung*, p. 348-349.
2. *Ibidem*, p. 350.
3. Voir en dernier lieu Baldwin Spencer, *The native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, Macmillan, 1914, p. 18.
4. Schmidt, *Gruppierung*, p. 349-350.

merce chez les Australiens, bien qu'un fait soit certain : c'est que la seule forme possible dans de telles civilisations soit celle du commerce par échange [1].

Sur ce point on possède maintenant une monographie comparative où sont rassemblés les documents utilisables, lesquels sont en effet bien fragmentaires. Bien qu'il n'y ait pas établi une théorie du totémisme. M. F. Somló [2] y signale cependant le rapport étroit des divers systèmes totémiques australiens avec la base économique de la vie sociale. L'organisation totémique a pour effet de régulariser le mouvement des biens de toute sorte, tant à l'intérieur de chaque tribu qu'entre les diverses tribus, et ceci sur d'immenses étendues, puisque l'organisation totémique interfère partout avec l'organisation tribale. D'autre part, il existe un ensemble extrêmement compliqué de règles se rapportant aux aliments obtenus à la chasse, à la pêche, par échange de cadeaux, et [fait signalé récemment par Baldwin Spencer pour les tribus de l'extrême nord [3]] comme salaire payé par les Blancs. Dans l'état actuel des documents, note Somló, il est impossible de discerner si la réglementation alimentaire dont il vient d'être parlé est ou non en relation avec la réglementation alimentaire totémique ; il se pourrait que des recherches plus étendues fassent découvrir sur ce point important un rapport direct actuellement encore inconnu [4].

Le mécanisme des échanges alimentaires en Australie s'exprimerait en définitive sous les formes suivantes :

1° l'introduction et le partage entre les contribules de produits manufacturés originaires de tribus étrangères ;

2° la circulation des biens entre l'homme et la femme sur la base de la division sexuelle du travail, et davantage de la femme vers l'homme, qu'inversement ;

1. Schmidt, *loc. cit.*, p. 350-351.

2. F. Somló, *Der Gueterverkerhr in der Urgesellschaft*, Mémoires de l'Institut de Sociologie Solvay, fasc. 8, Bruxelles, 1909 ; cf. pour les Australiens, p. 15-67.

3. Spencer, *Northern Territory*, p. 36 et 40.

4. Somló, *loc. cit.*, p. 63 ; il faut signaler que dans son dernier volume, cité ci-dessus, B. Spencer ne donne pas de renseignements détaillés snr la vie proprement économique des indigènes de l'Australie septentrionale.

3° la générosité presque illimitée en faveur des membres du clan, mais avec obligation de réciprocité, de sorte que donner et recevoir sont des actes qui font partie de la vie quotidienne; celui qui abat un animal ou reçoit quoi que ce soit le partage au point que normalement il lui en reste moins qu'aux autres;

4° l'entretien des vieillards, et surtout de certains d'entre eux, haut situés dans la hiérarchie totémique, par l'apport d'aliments par les jeunes gens;

5° le don, lors des cérémonies d'initiation, de certains objets aux jeunes gens entraînant des cadeaux en retour de la part de ceux-ci;

6° l'apport d'aliments par des jeunes gens à des vieillards pour obtenir la dispense de certaines interdictions;

7° l'échange cérémoniel d'aliments au cours de certaines opérations de guérison magique;

8° la répartition obligatoire très compliquée des produits de chasse et de pêche entre certaines catégories d'apparentés;

9° le don aux personnages importants (chefs, etc.) de cadeaux et la répartition par ceux-ci de ces cadeaux parmi leurs subordonnés;

10° la transmission de l'objet totémique de la part des membres du clan aux membres d'autres clans totémiques comme acte de la vie quotidienne;

11° la distribution de l'objet totémique au cours de cérémonies spéciales;

12° la permission de manger le totem accordée par les membre du clan totémique aux membres d'autres clans totémiques;

13° la protection du totem objet d'alimentation contre les déprédations, etc., de membres d'autres clans totémiques;

14° l'obligation pour les membres du clan totémique d'accomplir des cérémonies de multiplication du totem;

15° l'apport de cadeaux destinés à augmenter l'éclat et la tenue des réunions cérémonielles [1].

1. Somló. *loc. cit.*, p. 67.

Si l'on ajoute que des échanges de biens ont encore lieu lors du mariage et lors des funérailles, on constate que la vie économique des Australiens n'est pas moins complexe que leur vie religieuse. Ces deux formes de la vie sociale sont, en tout cas, tellement enchevêtrées chez ces peuples primitifs qu'on ne saurait rejeter encore, sans examen plus approfondi, les théories économiques de Haddon et de Schmidt.

Moins larges, tout en appartenant à la même catégorie, sont les théories économiques du totémisme qui ont été uniquement fondées sur l'analyse des cérémonies de l'*intichiuma*. Le premier à prendre position sur ce point a été M. Baldwin Spencer[1] à la suite de ses découvertes chez les Australiens centraux proprement dits (Arunta, Urabunna, etc.). M. J. G. Frazer était arrivé indépendamment aux mêmes conclusions[2] ; mais, alors que Spencer semble avoir conservé sa théorie générale jusqu'à maintenant[3], Frazer a abandonné celle[4] qui est la deuxième des trois qu'il a formulées :

« La découverte des cérémonies magiques destinées à multiplier le totem ne fournit-elle pas la clef du totémisme ; et celui-ci ne serait-il pas simplement un système de magie ayant pour but de fournir à la communauté toutes les nécessités de la vie, et surtout la plus nécessaire de toutes, la nourriture ?... Or, après réflexion, voici les raisons qui m'ont conduit à rejeter cette hypothèse comme non satisfaisante. Elles sont, brièvement exposées, au nombre de deux. Le motif que cette théorie assigne pour origine à l'institution totémique est trop rationnel et l'organisation qu'il implique est trop complexe pour pouvoir être primitfs. Il est peu probable qu'une communauté de sauvages répartisse les règnes de la nature en provinces, assigne chaque province à une bande particulière de

1. B. Spencer et F. J. Gillen, *Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII, p. 275-280.

2. J. G. Frazer, *Observations on Central Australian Totemism*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXVIII, p. 281-287.

3. Spencer, *Northern Territory*, p. 19-20, 179 et suiv.

4. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 55-57.

magiciens, et ordonne à toutes ces bandes de faire œuvre magique et de tisser des incantations en vue du bien commun. Certes, des communautés de ce type existent maintenant chez les Australiens ; et en ce sens, la théorie ne repose pas sur une construction branlante de suppositions, mais sur la base solide des faits. Mais ces communautés coopératives de magiciens totémiques sont plutôt des développements du totémisme qu'elles n'en sont le germe. On peut aller plus loin, et découvrir les éléments dont elles ont été l'évolution. Il faut chercher une idée plus grossière, une superstition plus primitive et une forme de société plus simple, qui toutes ensemble peuvent s'être ensuite transformées jusqu'à devenir le système comparativement élaboré du totémisme australien. ».

Cette idée, on sait que Frazer pense l'avoir trouvée dans la croyance à la conception par réincarnation des âmes ou de la force vitale des ancêtres. Mais il ne me semble encore pas que le deuxième point de son programme soit rempli, à savoir : donner l'explication du mécanisme suivant lequel cette idée, dite la plus primitive, et qui peut exister en dehors de toute organisation sociale, tolémique ou non, a pu déterminer ensuite la constitution des « bandes de magiciens », l'institution des cérémonies de l'*intichiuma* et le complexe d'interdictions qui caractérisent le totémisme australien. Il serait au contraire facile, dès qu'on cherche au totémisme une origine unique, de faire la démonstration inverse, et de situer les idées sur la conception parmi les plus récentes ; au lieu que tout ce qui se rapporte à la faim, à la nourriture, à la civilisation alimentaire au sens le plus large est nécessairement primordial.

On pourrait même, pour cette démonstration, utiliser certains faits biologiques et rappeler que les mammifères, les oiseaux, les poissons, les insectes même délimitent le territoire sur lequel ils se procurent leur nourriture [1], et dire que par suite, l'homme primitif a dû obéir normalement à cette tendance

1. R. Petrucci, *Les Origines naturelles de la Propriété*, Mém. de l'Institut de Sociologie Solvay, fasc. 3, Bruxelles, 1905.

naturelle. Mais l'homme a cet avantage de modifier les conditions imposées par la nature (ou du moins de croire à l'efficacité des moyens de modification qu'il invente). Les tabous alimentaires comme procédés négatifs et les cérémonies magiques de multiplication totémique sont des moyens de modification de ce genre primitifs et fallacieux ; ils peuvent remonter aux origines même de la vie en société. Que les formes complexes de l'*intichiuma* soient modernes, et mêmes très modernes, on l'accordera volontiers à Frazer ; mais ceci n'empêcherait pas d'admettre que des formes moins complexes les ont précédées, et qu'aux débuts, il y ait eu toutes sortes de tentatives magiques dont le souvenir s'est perdu. Au surplus, ces cérémonies de l'*intichiuma* rentrent directement dans une catégorie de cérémonies très primitives et dont précisément Frazer a donné l'étude comparée la meilleure qui soit : les rites agraires.

Quoi qu'il en soit, le rejet de la théorie économique fondée sur ces cérémonies est si peu un fait acquis, malgré que l'un de ses premiers inventeurs l'ait abandonnée, que Loisy l'a reprise à son compte dans deux mémoires fort intéressants.

C'est en effet une véritable théorie de l'origine et de la formation du totémisme, sinon en général du moins Australien Central, que **M. Alfred Loisy** a exposée récemment [1] : « Le mythe et l'observation actuelle, dit-il, nous révèlent un fait important : les lieux sacrés où subsiste le souvenir de l'ancêtre ou des ancêtres du clan sont des lieux où se rencontre le totem végétal, où fréquente l'animal totémique. Est-il bien téméraire d'admettre, au moins comme hypothèse vraisemblable, que la relation totémique, l'idée vague ou le sentiment d'une étroite affinité, qui ne va pas jusqu'à l'identité absolue de nature et d'origine, résume les impressions diverses produites sur un groupe humain par une longue cohabitation de ce groupe en un lieu donné, avec l'espèce animale ou végétale qui dominait en ce lieu, par les rapports effectifs entre ce groupe et cette

1. Alfred Loisy, *La cosmogonie des Arunta*, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 1914, p. 252-274.

espèce, par les moyens que le groupe employait pour s'approprier l'espèce et l'utiliser[1] ? »

Ainsi posée, la question fait intervenir trois facteurs : le facteur ancestral qui détermine le caractère sacré d'un lieu particulier, l'abondance d'une espèce animale ou végétale en ce même lieu, et l'utilisation de cette espèce par les hommes qui vivent alentour de ce lieu.

L'utilisation dont il s'agit n'est pas générale comme celle dont parle Reuterskiœld, ni partiellement commerciale comme celle qu'admettent Haddon et Schmidt, mais strictement alimentaire. Loisy est à plusieurs reprises très catégorique sur ce point, et pour sa démonstration il se fonde, d'une part sur les cérémonies de l'*intichiuma*, de l'autre sur l'analyse des légendes qui décrivent l'époque mythique dite *Alcheringa*.

Le but de ces cérémonies est certes évident[2] ; et je ne croirais pas utile de citer encore Loisy sur ce point n'était que son exposé très précis et très clair rétablit les relations de fait que l'analyse compliquée de Durkheim avait obscurcies comme à plaisir.

« Les rites [de l'intichiuma] concernent surtout la multiplication des totems comestibles et gouvernent en dernière analyse leur emploi alimentaire. Ils pourvoient à l'utilisation du totem, et quelle que soit leur forme, ils n'ont pas plus de portée religieuse que le rite en vertu duquel l'Australien Kaitish obtient de la pluie en versant de l'eau sur une pierre qui incarne en quelque façon la vertu de la pluie... Les rites concernant les totems comestibles, tels qu'ils se pratiquent par exemple chez les Arunta, ont deux moments essentiels, celui où l'on assure la multiplication du totem et celui où on en règle la consommation... Dans les rites de la seconde série, les

1. *Ibidem*, p. 260-261.
2. Voir, en plus des théoriciens cités : B. Malinowski, *The economic aspect of the Intichiuma Ceremonies*, Recueil de Mémoires présentés à Ed. Westermarck, Nelsingfors, 1912, p. 81-108 ; Beth, *Der Totemismus Australischer Eingeborenen unter dem Gesichtspunkt der Fruchtbarkeitsriten*, Mitteilungen der Anthropolog. Ges. Wien, 1919. t. XLVXII-XLIX, p. 31-37.

gens du totem président en quelque façon à l'utilisation des résultats qui sont supposés obtenus par les rites de la première. Un interdit pèse sur l'usage du totem dans l'intervalle des deux séries : l'interdit est levé quand les hommes du clan totémique, et spécialement le chef, ont mangé un peu de l'animal totémique ; après quoi l'interdit est levé totalement pour les gens des autres clans, et partiellement, au moins dans plusieurs tribus, pour les gens mêmes du clan... L'objet de cette communion est d'entretenir chez les hommes du clan, par la manducation de ces prémices, la vertu spéciale, on peut dire spécifique, grâce à laquelle ils resteront capables de procéder l'année suivante à la multiplication de leur totem... la fin dernière de tout cela n'est qu'un intérêt alimentaire [1]... on n'a pas le moindre indice que les Australiens visent à une autre chose qu'à se procurer les ressources alimentaires dont ils ont besoin [2] ».

Or, ces cérémonies s'exécutent dans des localités déterminées, d'où surgissent en même temps les germes (*ratapa*, etc.) qui, pénétrant dans les femmes, assurent la continuation humaine du groupe totémique, et qui sont des fragments ou des émanations des Ancêtres mythiques. « Ceux-ci reflètent, selon Loisy, et personnifient la longue série d'ancêtres [humains] oubliés par lesquels ont été progressivement institués et transmis les rites de la tribu. Les lieux où ces ancêtres sont supposés avoir stationné dans leurs migrations pour instituer et célébrer les rites sont les mêmes où se sont anciennement fixés les clans. La légende mythique des premiers ancêtres n'est pas autre chose que la légende sacrée des lieux de culte et celle des clans eux-mêmes. Le mythe veut expliquer l'existence des sanctuaires, les particularités qui les caractérisent, la considération dont jouissent les arbres et les rochers qui s'y trouvent ;

1. Loisy, *Sociologie et Religion,* loc. cit., p. 65-67.
2. *Ibidem,* p. 70; Loisy a developpé depuis cette interprétation dans un article sur *Les rites totémiques des Naturels Australiens,* Rev. d'Hist. et de Litt. rel., t. VI, 1920, notamment p. 30-40 ; il s'y refuse de nouveau à reconnaître aux cérémonies de l'*intichiuma* le caractère d'un sacrifice de communion.

il veut rendre compte des rites qui actuellement s'y pratiquent [1] ».

Au facteur *localiste* et au facteur *alimentaire* s'ajouterait donc un troisième facteur que l'on peut appeler *ancestral*, et dont voici les éléments : « le mythe ne fait pas préexister le totem à l'ancêtre humain comme si celui-ci procédait de celui-là ; mais il fait plutôt préexister l'ancêtre à son totem. Le clan et son totem n'ont pas d'ancêtre commun, et le clan ne descend pas du totem. Ce trait n'est point négligeable quand il s'agit d'interpréter la religion totémique. Il y aura une affinité aussi étroite que l'on voudra entre l'Australien et son totem, le clan et l'espèce totémique ne seront pas issus l'un et l'autre d'une souche commune, qui serait à proprement parler l'espèce tolémique elle-même, comme si le clan n'avait pas de premiers ancêtres humains. Le clan a ses ancêtres humains, qui sont nettement déterminés, qui ont existé, si on l'ose dire, par eux-mêmes ; et c'est l'espèce totémique dont l'origine reste vague, plus ou moins dépendante de ces grands ancêtres des clans humains [2]. »

Reste à savoir pourquoi et comment il y a eu fixation dans de mêmes lieux sacrés des ancêtres et des totems. « Les lieux consacrés par le souvenir des ancêtres totémiques, répond Loisy, sont ordinairement des lieux fréquentés par le totem lui-même. D'où l'on peut conclure que tel groupe qui a pris d'abord la dénomination du totem s'était fixé en tel lieu parce qu'il y trouvait des moyens de subsistance et principalement celui dont il s'est approprié le nom. Afin de pourvoir à la continuité de son alimentation, il a cherché les moyens de procurer la multiplication de l'espèce comestible, et il a conçu ces moyens selon les procédés que nous appelons magiques, parce qu'ils ne sont point réellement proportionnés à leur effet... Ces rites furent établis en vue de leur objet propre, le traitement du totem, et ce n'est qu'avec le temps, après avoir été pratiqués par beaucoup de générations successives, que les rites ont pu être considérés comme une institution ancestrale, qui venait

1. Loisy, *Cosmogonie*, p. 263-264.
2. *Ibidem*, p. 258.

des hommes primitifs [1]... Que les lieux de culte aient pu être considérés comme des lieux du totem, on le comprend sans peine : c'est là qu'on l'évoquait pour les rites que l'on célébrait à son intention ; les lieux où l'on célébrait les rites de multiplication des kangourous devenaient nécessairement des places à kangourous, d'où ces animaux étaient censés sortir, où ils étaient censés plus ou moins préexister [2]. »

Ainsi aurait été établi le lien qui unit le fait économique (abondance de l'espèce totémique en un lieu déterminé), le fait magique (rite de multiplication) et le fait pseudo-historique (origine des clans humains). Mais comment ce lien a-t-il pu s'établir ? C'est, pense Loisy, qu'autrefois l'interdit alimentaire n'existait pas : « L'hypothèse de M. Frazer, qui place le libre usage du totem avant l'usage restreint, antérieur historiquement à l'interdit absolu, est beaucoup plus probable que celle de M. Durkheim qui place l'interdit à l'origine avec l'usage restreint. Il paraît clair que l'interdit n'a pas d'autre cause que la préoccupation de ménager une espèce utile, dont on serait privé si l'on en usait sans discernement, non pas précisément parce qu'on l'aurait détruite mais parce que l'espèce offensée disparaîtrait... On peut croire sans témérité que pendant de longues générations les ancêtres des peuples totémistes avaient mangé bêtes et plantes sans avoir encore l'idée des relations totémiques, ni pratiquer les observances qui en découlent [3]... Le groupe se nourrissait de l'espèce comestible ; et puisqu'il en vivait il ne pouvait manquer de s'y croire assimilé. Qu'on ait d'abord mangé le totem, ou plus exactement l'espèce comestible qui peu à peu est devenue le totem, les légendes mythiques ne laissent pas le moindre doute à ce sujet... Cette tradition, contradictoire à la coutume actuelle, ne peut avoir pour objet de l'expliquer ni de l'autoriser. Le caractère plus ou moins sacré du totem empêche maintenant de le manger. Mais le totem a existé longtemps avant d'être sacré, et on l'a mangé

1. *Ibidem*, p. 263.
2. *Ibidem*, p. 268.
3. *Sociologie*, p. 67-68.

longtemps avant que s'affermît le sens de la relation totémique dont dépend l'espèce de consécration qui affecte maintenant le totem [1]. »

Le passage de cet état prétotémique dénué d'interdit alimentaire au stade totémique caractérisé par l'interdit se serait fait, selon Loisy, sur la base magique. Voici du moins comment il formule en termes généraux sa théorie actuelle : « Vu la mentalité de l'homme inculte, l'homme qui mangeait habituellement du kangourou s'incorporait la nature et les qualités du kangourou, devenait lui-même kangourou, pouvait se croire tel dans une mesure qu'il ne cherchait pas à définir... Encore est-il que ce moyen d'assimilation ne vaut que pour les totems comestibles... Il a pu s'identifier aux autres par un moyen qui explique aussi bien qu'il se soit identifié aux totems comestibles [2]. » Ce moyen, c'est la magie imitative et sympathique qui est à la base des cérémonies de multiplication du totem : « Le sentiment de la relation totémique se sera donc fondé sur des rapports réels, continuité de voisinage, d'utilisation alimentaire, de traitement magique, induisant tel groupe humain à admettre entre lui-même et telle espèce ou objet naturel une sorte de participation pour laquelle aucun terme de notre langue n'est exact. On peut parler de parenté, d'affinité, même d'identité spécifique, à condition d'ajouter que ces termes n'ont rien d'absolu, et qu'il s'agit, au fond, de parenté ou d'identité mystique, non physique ou naturelle [3]. »

C'est donc par la magie employée dans un but alimentaire, et dans les lieux où vivait en abondance une certaine espèce, où d'autre part résidaient les ancêtres humains, que se serait constitué le totémisme. Il y a eu ainsi un certain nombre d'interactions, dont quelques-unes ont été exposées ci-dessus et dont on doit encore signaler celle qui s'est produite entre le facteur ancestral et le facteur alimentaire : « En répétant les cérémonies des divers clans, l'on ne croit pas seulement perpétuer le

1. *Cosmogonie*, p. 261.
2. *Ibidem*, p. 261-262.
3. *Ibidem*, p. 263.

souvenir des ancêtres et conserver la tradition de la tribu, mais s'assurer les moyens de subsistance indispensables. Il se pourrait fort bien que la considération religieuse du totem chez les Arunta ne tienne pas au totem comme tel, mais qu'elle résulte de son rapport avec l'ancêtre et que l'interdit alimentaire dont le totem est l'objet pour les gens du clan soit comme un reflet du prestige ancestral sur le totem avec lequel l'ancêtre est censé avoir soutenu une relation particulièrement étroite. Du moment que l'on s'était accoutumé à penser que l'ancêtre avait pris au moins occasionnellement la forme de tel animal, qu'il vivait comme lui, qu'il en avait les aptitudes et les goûts, l'animal, l'esprit totémique devenait comme un second ancêtre, et il était naturel de lui faire part dans le respect, dans la crainte religieuse que l'on avait pour le premier. Les restrictions partielles qui sont apportées à l'usage du totem chez les Arunta et l'interdit absolu qui se rencontre chez d'autres tribus auraient ainsi une explication facile [1]. »

Loin donc de dériver l'interdit totémique de la notion de parenté spécifique qui fait de l'acte de tuer le totem un parricide et un fratricide, et de l'acte de le manger un fait d'endocannibalisme, Loisy pense que cet interdit est le transfert au totem du caractère sacré acquis par lui des ancêtres mythiques à la suite de leur cohabitation mystique dans un même lieu. Tel serait l'effet fort important de l'interférence de ces deux éléments psychiques et sociaux d'abord indépendants.

Il est manifeste que cette analyse de Loisy et que sa construction théorique constituent un progrès dans l'étude du totémisme australien. Et comme il n'a pas prétendu que les résultats de sa recherche fussent applicables, non seulement au totémisme en général, mais même au totémisme des Australiens méridionaux ou septentrionaux, il serait injuste d'emprunter à ceux-ci des faits de nature à ruiner son interprétation.

Ce qu'il y a de nouveau dans cette théorie, ce n'est pas l'utilisation des arguments de la localité, de l'abondance ni de

1. *Ibidem*, p. 266-267.

l'*intichiuma*, déjà élaborés par plusieurs théoriciens cités ci-dessus, mais l'introduction dans la discussion du facteur que j'ai nommé *ancestral*, en tant que cause directe des interdits totémiques, et notamment du principal d'entre eux, l'interdit alimentaire. En outre, le schéma interprétatif de Loisy met mieux en lumière le jeu d'intéractions qui a pu déterminer la formation de ce que Goldenweiser nomme avec raison « le complexe totémique ».

Il est étonnant, cependant, que Loisy ait choisi pour unique sujet d'étude précisément les tribus centrales que Lang, Schmidt, Hartland, etc., regardent comme décadentes ou aberrantes, et que je regarde au moins comme les plus évoluées. Mais en laissant de côté cette remarque, et en conservant le terrain choisi par Loisy, plusieurs objections se présentent, et précisément à certains points essentiels de sa théorie.

L'argument de l'abondance d'une espèce animale ou végétale sur un territoire donné est restreint encore par Loisy, qui le rattache à une localité, à un lieu, d'une superficie nécessairement petite, l'*oknanikilla* des Arunta et de leurs voisins immédiats. Or, c'est en effet un fait d'observation directe que l'espèce totémique est relativement abondante dans ce lieu ; si le totem est un animal, il sert en quelque sorte de lieu de rassemblement quotidien ou du moins périodique aux membres de l'espèce totémique. Mais à l'hypothèse proposée manque la démonstration que ces mœurs animales, ce comportement comme disent les biologistes, soit normal pour cette espèce dans des conditions non-totémiques. Car la supposition inverse, à savoir que cette abondance est la conséquence du totémisme, est bien plus raisonnable. Il va de soi que les animaux se réunissent de préférence, et que les plantes poussent davantage, dans les lieux consacrés qui leur servent de lieu d'asile, puisque c'est là que, grâce aux interdits totémiques et grâce au caractère sacré de la localité même, ils sont le moins sujets à destruction. De même, les pigeons pullulent sur la place Saint-Marc à Venise et les colombes pullulaient à Chypre, comme effet, mais non comme cause de l'interdit. Seule une étude entreprise par un zoolo-

giste pourrait enseigner aux ethnographes si les conditions naturelles ont déterminé, en dehors de l'action humaine, une abondance localisée de certaines espèces animales ou végétales.

Il est nécessaire d'ajouter que le nombre des totems a pu être très restreint au début, et n'avoir augmenté qu'avec la population et la dichotomisation des groupes. L'aigle-faucon (*eaglehawk*), le corbeau australien, le kangourou, l'émou ont été peut-être les premiers totems ; ces animaux se réunissent en effet normalement aux points d'eau et aux sources. Cette coutume est encore plus frappante chez les cervidés, les bovidés, les singes, les perroquets, etc. ; et c'est bien pour cette raison que la théorie qui dérive le totémisme de l'abondance localisée des diverses espèces s'est présentée à l'esprit de plusieurs savants.

Le deuxième argument intéressant de Loisy consiste à dériver l'interdit totémique du caractère sacré conféré au lieu de rassemblement de l'espèce par la légende qui y situe des ancêtres humains. Qu'il y ait eu action et réaction entre ces deux formes, humaine et animale, du sacré, on l'admet volontiers ; mais il est difficile de les sérier l'une et l'autre chronologiquement. Car le lien avec le totem, la relation totémique, n'est pas un fait propre aux Arunta ; il se rencontre aussi chez des peuples qui n'ont nullement un corps de légendes et de doctrines identique à celui des Australiens Centraux. Et si le caractère sacré des lieux consacrés aux ancêtres, aux héros, aux saints, aux dieux, bref à tous les personnages mythiques humains est un phénomène universel ; si, d'autre part, les mœurs animales et végétales s'exprimant par des rassemblements et des plaques de végétation sont une constante naturelle, comme ces deux séries de phénomènes se sont rencontrées partout dans le monde, on devrait avoir partout un parallélisme de formation et d'évolution du totémisme. Or il n'en est rien ; et les Australiens Centraux se singularisent sur ce point parmi les peuples, on peut même dire parmi les Australiens.

Bien mieux, c'est peut-être l'action inverse qui serait la plus probable. Si, en effet, les animaux et les plantes ont existé en

abondance dans certaines localités pendant l'incommensurable période prétotémique, le caractère sacré à la fois de l'espèce et du lieu sont des phénomènes primaires ; et ce n'est que plus tard, quand, l'idée d'une descendance animale étant apparue comme étrange, on a inventé des mythes affirmant aussi la descendance humaine du clan, qu'on a lié ces ancêtres nouvellement découverts aux sanctuaires totémiques préexistants, afin de leur assurer ainsi une participation au sacré. Ce qui reviendrait à admettre que si les ancêtres de l'Alcheringa sont à quelque degré sacrés, c'est par le point où ils se rattachent aux conceptions purement totémiques antérieures, le joint se faisant sur l'idée que ces ancêtres étaient hybrides, à la fois humains et animaux. C'est leur nature animale qui aurait conféré à ce qu'ils possédaient d'humain une vertu supérieure à celle d'un être humain proprement dit, et qui n'eût été qu'humain.

C'est d'ailleurs ce que laissent entendre les légendes ; et les affirmations à ce sujet de Loisy me paraissent complètement erronées. « Le clan et son totem, dit-il, n'ont pas d'ancêtre commun ;... le clan et l'espèce totémique ne sont pas issus l'un et l'autre d'une souche commune. » Or, si l'on se reporte aux textes soit de Spencer et Gillen, soit de Strehlow, ou à la traduction avec notes critiques que j'ai donnée des premiers [1], ou encore à mon commentaire général [2], on est obligé de reconnaître que les mythes arunta, unmatjera, kaitish, etc., c'est-à-dire australiens-centraux, disent exactement le contraire de ce qu'affirme Loisy.

Les premiers ancêtres, et dans d'autres tribus les ancêtres immédiats des clans, sont décrits comme des sortes de larves de nature hybride, à la fois humaine et animale, qui évoluèrent d'elles-mêmes, ou grâce à l'intervention d'autres êtres appelés Ungambikula, ou encore sous l'influence du soleil, et prirent ainsi l'apparence d'Êtres munis de bras et de jambes, mais dans lesquels la nature humaine n'était encore qu'à peine dis-

1. *Mythes et Légendes d'Australie*, p. 1-29.
2. *Ibidem*, Introduction, p. CIII-CVII.

sociée de la nature animale ou végétale. C'est ensuite seulement que la dissociation se fit, et que les espèces animales ou végétales d'une part, l'espèce humaine de l'autre, acquirent leur autonomie, tout en conservant entre elles une parenté à la fois naturelle et mystique qui n'est pas autre chose que le lien, ou la relation, totémique dont ces mythes sont destinés à donner une explication.

Ce procédé d'explication n'existe pas sous la même forme chez les tribus plus septentrionales de la nation Warramunga, ni chez les tribus du Territoire Nord recemment décrites par Spencer. La théorie évolutive à partir d'Êtres à caractères indissociés est spéciale aux tribus centrales et apparaît comme le résultat de réflexions très avancées. Par suite, c'est pour ces tribus que vaut le moins l'argument de Loisy qui prétend subordonner la nature animale du clan, et en même temps de l'espèce totémique, à la nature humaine du groupement territorial possédant certains lieux sacrés[1]. Les textes sont là pour permettre d'affirmer au contraire que les ancêtres mythiques proprement humains ne possèdent un caractère sacré que par suite de leur association congénitale avec les animaux qui sont les totems actuels.

Il va de soi que ces mythes et légendes n'ont aucune valeur scientifique réelle, et sur bien d'autres points de détail les traditions des Australiens n'en ont pas davantage ; c'est bien à tort par exemple que Mathew[2] avait essayé de reconstituer d'après elles les migrations des tribus à travers le continent. Aussi s'étonnera-t-on que Loisy, Frazer et Durkheim aient admis que sur d'autres points de détail, à savoir la description des stades anciens de l'état social des Australiens centraux, ces légendes possèdent une véritable valeur documentaire. Elles disent qu'anciennement n'existaient pas d'interdictions et notamment le

1. Sur le rapport entre les lieux totémiques (*oknanikilla*) des Australiens centraux et les cimetières peut-être totémiques des tribus du Sud et du Sud-Est, cf. d'intéressantes remarques de W. D. Wallis, *American Anthropologist*, 1913, p. 114-117.

2. Voir ma discussion dans *Mythes et Légendes d'Australie*, p. VI.

tabou exogamique ni le tabou alimentaire totémiques. Cette affirmation est prise au pied de la lettre par ces savants, qui l'utilisent pour construire en partie sur elle leur théorie du totémisme ; et cette valeur documentaire serait prouvée par ceci, que l'état social décrit est dans ses détails importants exactement le contraire de celui d'aujourd'hui.

Or, Sidney Hartland [1] a fait à cette attitude d'excellentes critiques qu'il n'est pas permis d'ignorer dès qu'on s'occupe de totémisme ; et récemment Wallis a publié aussi quelques bonnes réflexions sur ce sujet [2]. Enfin les documents Strehlow ont fourni des bases d'appréciation plus fermes que les résumés de Spencer et Gillen. Il est hors de doute maintenant que ces mythes et légendes n'ont pas plus de valeur scientifique et documentaire au point de vue social qu'au point de vue ethnique, zoologique ou botanique. Aussi prierai-je le lecteur de considérer comme nuls et non-avenus tous les raisonnements que j'ai pu fonder dans mes publications antérieures sur l'idée que l'on devait accepter comme documents réellement historiques les passages des mythes et légendes qui concernent l'ancien état social des Australiens.

Que si cet état social est décrit comme le contraire de celui d'aujourd'hui, et comme dénué de toutes ces prescriptions et interdictions qui enserrent d'un filet compliqué la vie quotidienne des Australiens centraux, c'est seulement en vertu de la tendance humaine générale qui tantôt place aux débuts de l'humanité un Age d'Or ou un Paradis, et tantôt situe dans un avenir qu'on voudrait croire proche une société utopique. Les légendes australiennes sont l'exacte contrepartie des légendes qui avaient cours chez les peuples méditerranéens et selon lesquelles l'humanité à ses débuts vivait dans l'abondance, libre d'entraves non pas seulement sociales et morales mais aussi

1. S. Hartland, dans *Man* 1911, p. 13-15 ; cf. encore du même auteur : *On the evidential value of the historical traditions of the Baganda and Bushongo*, Folk-Lore, 1914, p. 428-457.

2. W. D. Wallis, *Notes on the Australian social organization*, American Anthropologist, 1913, p. 119-120.

physiques; c'est pourquoi les ancêtres de l'Alcheringa pouvaient voler à travers les airs, se promener sous terre et ressortir en tel lieu qu'il leur plaisait, et jouissaient pleinement de la double nature humaine et animale qui de nos jours s'est scindée pour former l'homme d'une part et l'animal de l'autre. Fonder sur cette description agréable, et consolante pour l'Australien actuel, une théorie de l'évolution des religions et des sociétés australiennes, c'est commettre la même erreur de méthode et de fait que les moines du moyen âge qui prenaient pour guide la *Genèse* afin d'expliquer la formation du monde, la différenciation des espèces vivantes et la nécessité du travail pénible.

CHAPITRE VI

La théorie psycho-analytique de Freud. — La théorie du milieu psychique de Thurnwald. — La théorie biologique de Heape. — La théorie exogamique de Risley. — La théorie du modèle (pattern thyory) de Goldenweiser. — La doctrine de la convergence et son application au totémisme. — Les opinions de Boas, de Græbner et de Lowie.

Ce parallélisme entre la période de l'Alcheringa et l'Age d'Or a été également signalé par **M. Sigismond Freud**, savant autrichien célèbre pour son invention d'une nouvelle méthode d'interprétation des phénomènes neuropathiques à laquelle il a donné le nom de *psycho-analyse* [1]. A plusieurs reprises déjà il avait soumis à son procédé d'explication des documents ethnographiques concernant les rêves, les présages, les contes populaires. Récemment, la lecture du *Golden Bough* et de *Totemism and Exogamy* de Frazer lui a donné l'idée d'appliquer sa méthode à l'étude des tabous et du totémisme [2].

La première partie de son mémoire ne nous intéresse ici que peu, bien que ce soit l'examen des tabous et des évitances (*avoidances*) totémiques qui ait conduit l'auteur à comparer les faits de totémisme à ce qu'il nomme des cas de « retour infantile » de cette institution. Il cite plusieurs exemples de zoophobie

1. Voir pour les principes généraux de la psycho-analyse, Regis et Hesnard, *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses*, Paris, 1915 ; sur son application à l'interprétation des rêves, Havelock Ellis, *Le Monde des Rêves*, Paris, 1913 ; à la psychologie sexuelle, du même, *Etudes de psychologie sexuelle*, Paris, Mercure de France, A. van Gennep, trad., 4 vol. parus ; et sur son application aux phénomènes religieux, de bonnes remarques de P. Alphandéry, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1914, t. I, p. 140-142.

2. Sigm. Freud, *Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig et Vienne, Heller, 1913, 150 p., 8°.

constatés chez les enfants et décrit quelques cas d'identification d'un enfant à un animal. Le plus caractérisé est celui d'un petit Hongrois qui croyait qu'il était un poulet, ne concevait plus les humains que sous l'aspect gallinacé, regardait toutes les femmes comme des poules et son père comme un coq autoritaire et puissant [1].

Freud en tire cette conclusion que les sauvages qui, par leur conception de la nature et leur manque de contrôle des représentations et des sentiments, seraient très proches des enfants civilisés, ont pu fort bien croire à une identité directe et complète entre eux-mêmes et des animaux, non pas tant à des animaux isolés qu'à des espèces entières. Du point de vue psychoanalytique, la croyance fondamentale du totémisme ne serait pas un phénomène inouï ni incompréhensible ; et il y aurait lieu de s'étonner que la plupart des théoriciens n'aient pas soumis à une analyse plus pénétrante le fait psychologique dont il s'agit.

Après une critique rapide mais précise des diverses théories proposées, qu'il classe en trois groupes (nominaliste, psychologique et sociologique) et dont aucune ne lui paraît satisfaisante [2] Freud examine en détail la théorie de Lang et Atkinson sur la formation des groupes primitifs à partir de la horde patriarcale. C'est en combinant les éléments fondamentaux de cette théorie avec les faits neuropathiques de zoophobie et d'animalisme psychique et avec la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith [3] que le psychologue viennois fonde à son tour une théorie nouvelle du totémisme :

« C'est seulement si l'on rattache l'interprétation du totem que fournit la psycho-analyse au fait du repas totémique cérémoniel et à l'hypothèse de Darwin et d'Atkinson sur l'organisation primitive de la société humaine que s'obtient la possibilité d'une intelligence plus profonde du totémisme et de l'édification d'une hypothèse qui peut d'abord paraître fantas-

1. *Ibidem*, p. 127-132.
2. *Loc. cit.*, p. 101-110.
3. *Ibidem*, p. 123-129.

tique, mais qui présente l'avantage d'établir une unité jusque-là insoupçonnée entre des séries de phénomènes considérés auparavant comme indépendants[1]. » Je vais tâcher de présenter, très résumés, les arguments de Freud[2] sans leur faire perdre de leur force.

La horde primitive au sens de Darwin et d'Atkinson ne constitue pas un terrain favorable pour l'éclosion du totémisme. Elle est uniquement formée par un père qui est un chef puissant, rude et jaloux entouré de femelles, et qui chasse de sa horde tous les mâles à mesure qu'ils atteignent leur puberté. Or, voici qu'un jour des fils adultes se réunissent et s'entendent pour tuer leur père. Ils le font. Puis, ils le mangent, afin de s'assimiler sa force. Tel est le premier repas de communion cérémonielle. Un si haut fait, qui signifie la libération des jeunes mâles et la possibilité de constituer le clan et la famille, a dû certainement être commémoré. On a donc d'abord mangé périodiquement un autre homme, qui a été ensuite, au cours des âges, remplacé par un animal. Mais l'idée centrale de la cérémonie a toujours été la conscience de la parenté des participants au culte avec la victime. Celle-ci a pu être ensuite déifiée ; mais même dans les religions très évoluées, *le sacrifice est une identification généalogique par la communion cérémonielle.*

Le premier parricide a dû éveiller un sentiment de remords, sentiment qui est le deuxième facteur important de l'évolution vers le totémisme. Ici interviendrait l'une des lois fondamentales de la psycho-analyse, à savoir « l'ambivalence de chaque complexe émotionnel », ce qui signifie que, dans le cas dont il s'agit, « les fils haïssaient le père qui s'opposait à leurs besoins sexuels et à leur volonté de puissance, mais cependant ils l'aimaient et ils l'admiraient parce que sa force avait protégé leur faiblesse ; et ils continuèrent à l'aimer après le parricide parce que cette même force, assimilée par le repas de communion, continuait d'être la vraie cause de leur propre force indi-

1. *Ibidem*, p. 130-131.
2. *Ibidem*, p. 131-143.

viduelle et collective ». La haine et l'amour, la crainte et la reconnaissance, le sentiment de subordination et celui de victoire constituèrent les « ambivalences totémiques ». Car, ayant tué leur père pour manger à leur faim et user des femmes à leur désir, ils édictèrent que ce seraient précisément ces actes-ci qui seraient interdits sévèrement, et établirent ainsi le tabou alimentaire et le tabou exogamique, caractéristiques du totémisme, le totem animal étant le succédané du père assassiné.

« La religion totémique, conclut Freud [1], ne comporte pas seulement des manifestations de repentir et des tentatives de propitiation ou de pacification, mais aussi un rappel du triomphe primitif sur le père ». La horde patriarcale primitive ayant été remplacée par un clan de frères, qui tous ont même responsabilité dans le crime initial, le clan a été maintenu comme unité sociale par « le lien du sang ». A partir de ce moment, la société entière a été fondée sur une culpabilité commune, la religion sur la conscience d'un remords, et l'éthique en partie sur les besoins sociaux, en partie sur les pénalités conditionnées par la conscience de la responsabilité.

Je crains en effet que cette théorie n'apparaisse aux ethnographes comme fantastique, ainsi que le suppose son auteur. Les objections sont difficiles à formuler, car on admet ou on n'admet pas la horde patriarcale primitive et le meurtre du père par les fils ; cela ne saurait se prouver ni se réfuter. Par contre, la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith a été définitivement rejetée par Marillier, Frazer, Lang, Loisy, etc., et il est regrettable que Freud n'ait pas eu connaissance au moins de l'étude de Reuterskiœld sur les repas sacramentaires. Enfin, Freud commet dans son rapprochement entre des faits de zoophobie et d'identification enfantine à des animaux et le totémisme une faute de méthode qu'il reproche à plusieurs ethnographes ; ce n'est pas sur quelques faits disséminés et rares qu'on fonde une théorie générale.

Il importait cependant de signaler ici le mémoire de Freud,

1. *Ibidem*, p. 134.

non seulement parce que dans d'autres domaines scientifiques sa psycho-analyse paraît être d'une utilité réelle, et parce qu'il est toujours intéressant de voir nos faits examinés par des spécialistes voisins, mais aussi à cause du curieux parallélisme entre sa théorie et la théorie diluvienne de Boulanger [1], toutes deux ayant en commun l'importance accordée au caractère lugubre de certaines cérémonies, au sentiment du remords et à la conscience d'une culpabilité qui se marque fortement dans certaines religions et dont l'expression la plus connue est la doctrine du péché originel. Freud comme Boulanger a ainsi attribué aux religions demi-civilisées, ou simplement non méditerranéennes, une attitude sentimentale collective qui pourtant ne s'y discerne pas.

C'est à une autre école de psychologues qu'appartient **M. Richard Thurnwald**, dont je n'avais d'abord signalé que brièvement l'attitude vis-à-vis du totémisme [2], mais dont l'article doit être mieux analysé ici parce qu'il a servi partiellement de base à la théorie générale de Goldenweiser qui sera exposée plus loin.

L'étude des faits de totémisme mélanésien relevés par lui sur place avait d'abord conduit Thurnwald à formuler une théorie éclectique analysée ci-dessus [3]. Mais quand il voulut classer ces mêmes faits dans la théorie générale, il constata que « l'analyse devait aller plus loin et atteindre le substratum réel du totémisme ». Il pense l'avoir trouvé dans ce qu'il nomme « la manière de penser totémique » (*totemistische Denkart*), expression qu'il a essayé de préciser [4] dans une communication de congrès qui cependant apparaît comme plutôt confuse. « Si l'on se contente, dit-il, de désigner comme cause première du totémisme certaines conditions localisées, par exemple l'importance

1. Cf. mon analyse de *L'antiquité dévoilée* dans *R. H. R.*, 1913, t. LXXVIII, p. 47-61 et *Religions, Mœurs et Lég.*, t. V, p. 179-201.
2. *Rel. M. et Lég.*, t. V, p. 75.
3. Cf. p. 96.
4. Richard Thurnwald, *Die Denkart als Wurzel des Totemismus*, Sitzungsberichte der XLIIen Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Heilbronn, 1911, p. 119-125.

des animaux ou des plantes pour la nourriture, on n'a encore défini qu'une occasion ou une coïncidence externes, mais on n'a pas dit pourquoi les hommes ont interprété certains phénomènes ainsi et non autrement, ni pourquoi ils ont élaboré intellectuellement ce sujet de cette manière et non d'une autre [1]. » Il s'agit donc de se rendre compte de la nature et du mécanisme des forces psychiques et sociales qui ont déterminé la formation et la diffusion du totémisme.

On découvre alors l'existence de plusieurs nécessités, dont la première est que, pour la naissance et la diffusion d'un phénomène il faut une atmosphère psychique et sociale favorable, ce que l'auteur nomme en allemand une *Disposition.* C'est bien ce qu'avait entrevu Bastian lorsqu'il fonda sa théorie générale du *Voelkergedanke ;* mais le progrès de l'ethnographie oblige de chercher en outre une base biologique et de situer sur un même plan d'équivalence les idées et les sentiments.

Si on cherche alors quel peut être le caractère essentiel de « la manière de penser totémique », on remarque que les opinions sur la procréation et la conception y sont fondamentales. Ce sont elles qui, plus ou moins systématisées, ont créé cette *Disposition* qui seule permet au totémisme de naître et d'évoluer [2]. Ainsi Thurnwald semble reconnaître comme la meilleure la théorie conceptionnelle de Frazer. Mais il ajoute que si les animaux et les plantes occupent dans le totémisme une situation prépondérante, c'est parce qu'ils « attirent davantage l'attention », et que pour cette raison, on leur a accordé une influence directe sur l'existence des hommes [3]. Cette remarque nous ramène aux débuts des théories sur le totémisme, et reste comme on voit superficielle.

En outre, l'homme attribue aux choses la puissance qu'il sent exister en lui-même ; il projette dans ces animaux et ces plantes « remarquables » ses propres qualités et crée ainsi la magie. Tabou, magie, raisonnement analogique, tels sont les éléments

1. *Ibidem*, p. 119.
2. *Ibidem*, p. 120-121.
3. *Ibidem*, p. 122.

fondamentaux du degré de civilisation (*Kulturstufe*) qui a pour caractère dominant le système totémique. Or les qualités les plus « remarquables » des animaux et des plantes sont sans conteste celles dont dépend à la fois l'existence de l'individu et celle de la race. Les premières sont d'ordre alimentaire, et les secondes d'ordre sexuel, les deux étant intimement liés. Car le besoin de nourriture et le besoin de conservation de l'espèce sont ceux qui excitent le plus violemment les sentiments et les idées. Pour répondre à cette double nécessité naturelle les divers peuples ont inventé des organisations diverses, et entre autres celle qui est dite totémique [1].

« Ce qui conditionne toujours les théories sociologiques [des primitifs] et l'arrangement pratique de leur vie en commun, c'est la conception qu'ils se font des conditions de l'existence, et principalement des conditions économiques. Dans le totémisme, nous ne rencontrons pas autre chose qu'une conception des conditions d'existence des hommes par rapport à la nature, conception qui varie de peuple à peuple... On peut dire : *le totémisme est une théorie sociologique qui est basée sur une conception déterminée des conditions d'existence de l'Homme.* Et il est évident que ce sont précisément les conditions qui concernent l'alimentation et la procréation de l'Homme qui ont été situées au premier rang, et qui ont fourni la base d'une certaine organisation sociale [2]. »

Si je comprends bien Thurnwald, ces formules abstraites signifient tout simplement que la raison d'être du totémisme est l'alimentation de l'individu et du groupe d'une part et la perpétuation de ce même groupe par la succession des générations de l'autre. Mais si je ne m'abuse, ce n'est pas là une bien grande découverte. Tout notre xviii[e] siècle a développé jusque dans ses conséquences extrêmes l'argument de l'utilité en tant

1. *Ibidem*, p. 120, 122, 123.
2. *Loc. cit.*, p. 124. Pour un exposé général de la méthode nouvelle de psychologie préconisée par Thurnwald, cf. ses *Vorschlaege zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen*, Beihefte zur Zeitschrift fuer angewandte Psychologie, n° 5, Leipzig, 1912, p. 1-27.

que facteur des institutions de tout ordre; et ce n'est pas en habillant cette théorie générale d'un vocabulaire psychologique moderne qu'on réussira à la rajeunir. D'ailleurs, le véritable problème du totémisme n'est même pas considéré par l'auteur. En admettant que toutes les institutions soient raisonnables (et je doute qu'elles le soient, puisque d'après les dernières recherches des biologistes, même l'instinct des animaux va souvent contre son but), encore s'agit-il d'expliquer pourquoi « une certaine conception des relations de l'Homme et de la nature » s'est exprimée chez certains peuples, et non chez d'autres, au moyen du totémisme.

Bref, la nouvelle théorie psychologique de Thurnwald n'est guère plus qu'un amalgame assez maladroit de la théorie économique alimentaire et de la théorie conceptionnelle, avec cette nuance que le germe premier aurait été, non pas un acte ou une série d'actes, mais une idée philosophique.

Thurnwald recommande en outre de faire appel aux sciences connexes pour comprendre les phénomènes ethnographiques, et notamment à la biologie ; il dit, par exemple, que les tendances à l'exogamie ont pu être renforcées par l'excitation sexuelle que produisent sur les mâles les femmes étrangères, et réciproquement. Cette remarque n'est pas nouvelle ; on la rencontre dans presque toutes les publications sur le problème de l'exogamie. Mais je crois bien que la seule application intégrale de ce point de vue biologique au totémisme comme tel est due à **M. W. Heape**, dont on a signalé certaines critiques adressées à la théorie conceptionnelle de Frazer[1].

Selon Heape, la cause à la fois de l'exogamie et du totémisme résiderait dans un certain phénomène biologique général, à savoir dans l'antagonisme des sexes, qui se serait exprimé dans les institutions de l'humanité dès ses débuts. L'exogamie aurait eu pour cause première l'impulsion instinctive du mâle à la recherche d'une femelle capable de l'exciter sexuellement et de lui donner le maximum de jouissance sexuelle, une femme

1. Cf. ci-dessus p. 22.

étrangère étant plus excitante qu'une parente même éloignée. Ce serait par suite une invention masculine, à laquelle aurait fait contrepoids aussitôt le totémisme, comme invention féminine. Pour une femme, le fait important n'est pas l'acte sexuel, ni la jouissance sexuelle, mais sa conséquence, à savoir la maternité. Conformément à la théorie des Arunta, c'est pour s'expliquer leur maternité que les femmes primitives auraient inventé le totémisme. C'est pourquoi, de même que l'homme et la femme se complètent aux points de vue biologique et physiologique, de même se complètent l'exogamie et le totémisme aux points de vue psychologique et social ; voilà pourquoi on les rencontre si souvent étroitement associés dans un même état de civilisation.

D'autre part, la nature antagoniste des deux coutumes se comprend aisément, parce que les instincts et les besoins sexuels du mâle sont entièrement différents de ceux de la femelle ; là où les deux sexes vivent ensemble, là où existe la forme de société même la plus rudimentaire, ces différences s'exagèrent ; les membres de chaque sexe se réunissent et il se forme deux sociétés sur la base de l'antagonisme sexuel fondamental [1].

Je doute que cette explication soit de nature à convaincre les ethnographes, bien qu'il existe en effet une série de faits demi-civilisés qui montre la coexistence, à l'intérieur d'une même société générale, de sociétés spéciales sur base sexuelle. Mais elles ne sont ni plus fondamentales ni plus primitives que les sociétés spéciales basées sur les occupations économiques (métiers, castes, etc.) ou sur l'âge et les générations (classes d'âge, etc.). Quant à l'excitation sexuelle, elle ne joue qu'un rôle secondaire dans la formation des institutions ; on pourrait même prétendre que celles-ci ont, sinon pour but, du moins pour résultat, de lutter contre les instincts naturels et d'empêcher toute satisfaction individuelle qui se ferait aux dépens de la conservation de la société. Les institutions comme

1. W. Heape, *Sex Antagonism*, Londres, 1913, p. 15-16, 177-178, 181-184, 194-195.

l'exogamie et le mariage familial limitent l'instinct sexuel, tout comme les tabous alimentaires, les règles de distribution du produit de la chasse et de la pêche, la réglementation des marchés et du commerce étudiée par Somló limitent la satisfaction du besoin alimentaire. Lorsque le besoin individuel de jouissance est le plus fort, il se satisfait *contre* les institutions, soit en Australie par un mariage par rapt, soit dans les civilisations plus complexes par la prostitution. Ce qu'il s'agit d'expliquer, même en restant sur le terrain biologique de Heape, c'est comment a pu se constituer un système organisé comme le totémisme, dont les règles sont aussi contraires à la nature même de l'Homme et lui imposent des restrictions alimentaires et sexuelles aussi diverses et aussi gênantes.

En outre, le lien entre ces deux séries d'interdictions n'est pas si évident que le croit Heape. Et c'est bien parce que sur ce point la démonstration de Goldenweiser et celle de Frazer sont excellentes, que je ne traite pas de l'exogamie dans la présente revue critique. Il est évident de nos jours que l'exogamie et le totémisme sont deux institutions autonomes, qui peuvent exister, et existent en effet l'une sans l'autre, et ne se rencontrent en combinaison que dans un nombre restreint de cas, approximativement dans la proportion de 30 °/₀. Autrement dit, le totémisme n'est pas caractéristique de l'exogamie, et l'exogamie n'est pas caractéristique du totémisme.

Aussi ne citerai-je que pour mémoire la théorie de sir **Herbert Risley**, qui admettait, lui aussi, un lien intime, constant et primordial entre ces deux institutions, mais en subordonnant l'une à l'autre. J'emprunte le texte de Risley, non à la première édition de son ouvrage d'ensemble sur les populations de l'Inde paru comme Introduction au recensement de 1901, mais à la deuxième édition remaniée et complétée par William Crooke, où l'on trouvera un exposé très utile du totémisme chez les diverses populations de l'Inde [1].

1. Sir Herbert Risley, *The People of India*, second edition, by W. Crooke, Calcutta et Londres, Thaker, gr. 8°, 1915.

Après avoir résumé la théorie conceptionnelle de Frazer. Risley remarque : « On doit se demander en premier lieu si des tribus minuscules et moribondes comme les Australiens peuvent être regardées comme typiques de l'homme primitif. S'il en était ainsi, l'homme serait toujours resté primitif, et personne de nous n'aurait à s'inquiéter de l'origine de quoi que ce soit. L'une des caractéristiques des indigènes de l'Australie est leur inaptitude à toute évolution progressive. Certainement, un homme aussi atrophié et aussi dégénéré n'est pas la sorte d'ancêtre que nous désirons découvrir; car il est difficile de voir en quoi il peut nous apprendre quelque chose... Il nous faut chercher, non pas des hommes primitifs, mais des usages primitifs. C'est de ce point de vue que je désire rompre une lance en faveur des faits indiens... Car c'est chez les tribus nullement moribondes ni dégénérées de l'Inde que se sont conservés les usages vraiment archaïques... Ceci admis, le totémisme se situe aussitôt là où il convient, et prend la place qu'il occupe encore dans l'Inde : celle d'une forme de l'exogamie [1]... »

« Or, de même que le phénomène particulier appelé totémisme peut être expliqué par la loi générale de l'exogamie, de même l'exogamie peut être expliquée comme une application particulière de la loi plus générale encore de la sélection naturelle [2]. » Pour l'exogamie, Risley se rattache, comme on voit, à l'école biologique dont Herbert Spencer, Westermarck, Frazer, Heape, Freud, etc. ont exposé les conceptions sur ce point, conceptions qui sont d'ailleurs directement combattues par d'autres théoriciens, et de telle manière que le problème de l'exogamie n'est guère plus proche encore de sa solution que le problème du totémisme. Quoi qu'il en soit, on ne peut affirmer, comme l'a fait Risley, que ces deux institutions soient, même dans l'Inde, absolument et nécessairement liées l'une à l'autre. Quant à dériver le totémisme de l'exogamie, c'est proprement une absurdité.

1. *Ibidem*, p. 105-109.
2. *Ibidem*, p. 108.

La variété des formes locales du totémisme, la difficulté d'une définition intégrale et pourtant simple de cette institution, les contradictions considérables entre les théoriciens ont conduit certains auteurs comme **M. J. N. B. Hewitt** [1] à réserver leur opinion jusqu'à plus ample informé, et d'autres auteurs comme **M. A. A. Goldenweiser** [2] à proposer une solution et une définition formulées en termes le plus généraux possible.

C'est presque à son corps défendant que Goldenweiser a pris parti dans le débat, et sans doute parce que ses critiques lui ont indiqué qu'à une « étude analytique [3] » devait faire suite une « étude synthétique », c'est-à-dire une théorie générale du phénomène considéré. Bien qu'il regarde comme futile toute recherche d'origines [4], il s'est cru obligé de proposer à son tour « moins une théorie proprement dite de l'origine du totémisme qu'un essai de suggérer le mécanisme des processus totémiques [5] ».

On sait que Hill Tout dérive le totémisme de la croyance aux esprits-gardiens, Haddon de l'utilité alimentaire et commerciale, Frazer de la croyance à la conception *sine concubitu* et Lang du surnom ; chacune de ces théories contient, selon Goldenweiser, une part de vérité ; mais toutes sont également arbitraires en ce qu'elles se fondent sur le choix de l'un des caractères du totémisme pour le donner comme le plus important de tous à l'exclusion des autres. On aurait autant de droits à choisir comme caractère fondamental et originel l'interdiction de tuer le totem, ou le mythe de la descendance totémique, et de le regarder comme le véritable point de départ de l'institution totémique tout entière. Ce qui revient à dire que, si le totémisme est constitué par la combinaison d'un certain nombre de *symptômes* ou de *principes*, aucun d'eux pourtant ne

1. J. N. B. Hewitt, article *Totem* dans Hodge, *Handbook of the American Indians*, t. II, p. 787-794, Washington, Bureau of Ethnology, 1910.
2. A. A. Goldenweiser, *The Origin of Totemism*, American Anthropologist, 1912, p. 600-607.
3. C'est le sous-titre de son mémoire *Totemism*, 1910.
4. *Origin of Totemism*, p. 602-603.
5. *Ibidem*, p. 607.

fournit seul le criterium qui permettrait de lui donner le pas sur tous les autres.

Il faut donc, pour résoudre le problème, considérer en même temps toutes ses données et rappeler en premier lieu que, conformément à l'observation analysée ci-dessus de Thurnwald, « la condition nécessaire de la formation du totémisme a été l'existence d'une atmosphère psychique (*Denkart*) saturée de possibilités totémiques ;... il a fallu que les conditions psychiques générales fussent favorables pour que l'idée totémique s'intégrât dans les divers éléments de la vie sociale et qui préexistaient sans contenir un sens totémique... Ces éléments n'ont pas été identiques dans les divers clans, mais équivalents. Au fur et à mesure que dans un clan des éléments différents ont été importés ou ont pris naissance, ils ont acquis à leur our une valeur totémique. De sorte que le totémisme a crû à la fois en extension, en passant d'un clan à l'autre, et en complexité. La transmission s'est faite, non pas d'individu à individu, mais de clan à clan ; ce n'est pas l'élément totémique du voisin qui a été alors adopté, mais c'est son homologue, préexistant dans le clan récepteur, qui a acquis la nuance totémique[1] ».

Bref : « la construction d'un complexe totémique consiste dans l'apparition successive d'une série de caractères totémiques à l'intérieur de petits groupes tels que des clans ; puis ces caractères passent de clan en clan, se *socialisent* dans chaque clan, et s'absorbent dans le complexe ; chaque caractère nouveau devient lors de son apparition dans un clan un *modèle* (*pattern*) que les autres clans se hâtent d'imiter, jusqu'à ce que la *vague de diffusion* les ait tous balayés. On peut donc appeler cette théorie *la théorie du modèle* (*the pattern theory*) *de l'origine du totémisme*[2] ».

Elle aurait, d'après son inventeur, l'avantage d'impliquer la polygenèse du totémisme, de mettre à la base même de toute l'étude de ce phénomène une donnée psycho-sociologique, de

1. *Ibidem*, p. 604 et notes.
2. *Ibidem*, p. 606.

rendre compte de ce qu'on nomme les anomalies, comme les *totems multiples* et les *linked totems*, enfin d'expliquer entièrement le mécanisme des processus totémiques.

Or, ce n'est pourtant pas autre chose qu'une transposition au totémisme de quelques formules dont les unes participent de l'évidence la plus simple et dont les autres jouissent d'une généralité telle qu'on n'en peut tirer aucun parti. Parmi les premières se situe cette remarque qu'une atmosphère psychique favorable est nécessaire à la naissance, au maintien et à l'extension d'un phénomène. Autrefois, cette atmosphère était dite *milieu ;* et c'est l'évidence même que si un milieu, qu'il soit physique, psychique ou social il n'importe, est défavorable, il y a lutte contre ce milieu et, selon les cas, mort ou victoire. Je suis persuadé avec Thurnwald et Goldenweiser que le totémisme n'a pu se former et se développer que dans un milieu favorable ; c'est le contraire qui m'étonnerait. Cependant on sait que le christianisme, né dans un milieu défavorable, a réussi à en trouver ou à en créer d'autres qui lui fussent favorables ; toutes proportions gardées, le totémisme a pu fort bien obéir aux mêmes lois physiques, psychiques et sociales que le christianisme. C'est une hypothèse plausible ; ce n'est pas davantage, puisque les documents historiques manquent. Mais en quoi cette constatation avance-t-elle la solution du problème totémique ?

L'exposé du mécanisme d'intégration et de diffusion tel que le comprend Goldenweiser appartient à la seconde catégorie. Nous savons par l'étude de la naissance et de la diffusion de nos religions méditerranéennes que tout apport d'une idée nouvelle dans un complexe déjà formé ne se traduit pas par l'adoption intégrale de cette idée mais par la modification d'une idée homologue appartenant au complexe constitué. Pour prendre un cas précis : les divinités des sources existaient en grand nombre dans la civilisation dite celtique lors de l'introduction du christianisme et du culte des saints ; certains saints n'ont pas été intégrés dans le « complexe » celtique sous leur forme primitive, mais ils ont exercé une action sur leurs homologues les

divinités des sources, de sorte que ces divinités ont reçu la nuance chrétienne (qui correspond à la « nuance totémique » de Goldenweiser) ; mais ces mêmes saints de leur côté se sont localisés territorialement, par action en retour de la nuance celtique. On pourrait citer un grand nombre de cas du même ordre ; bien mieux, l'étude des religions méditerranéennes n'est en somme que la recherche des actions et des réactions entre un corps de doctrine et d'autres, entre le complexe dit paganisme et le complexe dit christianisme, ou islamisme, principalement. Que Goldenweiser, qui ne semble pas s'être occupé d'histoire générale des religions, transpose au totémisme préhistorique le principe universel de l'action et de la réaction, je n'y vois aucun inconvénient. Mais au cas où cette attitude serait admise comme juste, en quoi, de nouveau, nous aide-t-elle à discerner les causes de la formation spéciale du totémisme ?

De sorte qu'en traduisant le vocabulaire abstrait de Goldenweiser et en situant dans la science générale ses propositions, on est amené à leur refuser tout caractère rénovateur et toute utilité immédiate.

Or, il pense aussi [1] que par cette *théorie du modèle*, il apporte un élément nouveau de force à une doctrine qui est née en Allemagne il y a quelques années, la doctrine de la *convergence*. Je dois en dire au moins quelques mots ici car c'est elle qui, selon certains auteurs, serait seule capable de nous faire comprendre la constitution des divers stades de *Kultur*, y compris celui de la *Kultur* totémique.

L'idée de transposer à l'histoire des religions, à l'ethnographie générale et à la sociologie les doctrines fondamentales des sciences naturelles, et surtout de la plus synthétique d'entre elles, de la biologie, n'est pas neuve. Depuis cinquante ans on a transposé de cette manière les principes de l'évolution, de la sélection naturelle ou artificielle, de la dégénérescence et même de la ségrégation ; l'application particulière de ces principes de classement et d'interprétation au totémisme a été indiquée ci-

1. *Loc. cit.*, p. 603, note 1.

dessus à plusieurs reprises. Par contre, la transposition aux faits de civilisation humaine du principe de la convergence, d'ailleurs plus jeune que les autres, est récente. Elle a été élaborée d'abord par Paul Ehrenreich [1], qui en a surtout tenté l'application à l'étude des civilisations de l'Amérique du Sud. Il a cru y trouver un criterium capable de différencier les vraies analogies des fausses, et d'établir sur une base plus large l'interprétation de similitudes et d'identités jusque-là expliquées par la doctrine de l'unité spécifique de l'esprit humain ou par la doctrine des migrations de peuples et des transmissions par emprunts élaborée par Ratzel et les anthropogéographes.

Étymologiquement, la *convergence* s'opposerait à la *divergence*, et désignerait la tendance de certains phénomènes d'abord indépendants et hétérogènes à fusionner pour former un nouveau tout homogène. Ainsi comprise, la convergence serait le mécanisme qui a précédé et déterminé le syncrétisme, phénomène très visible dans le paganisme lors de son remplacement progressif par le christianisme. C'est dans ce sens étymologique que le terme de convergence a été employé d'abord par Boas en Amérique.

Dans sa note rectificative adressée à Frazer, qui le citait comme l'un des défenseurs de la théorie dite américaine du totémisme [2], M. Franz Boas disait : « En écrivant sur ce sujet, et dans plusieurs discussions générales de problèmes anthropologiques, j'ai eu soin de ne jamais utiliser les observations faites sur la côte septentrionale du Pacifique pour une théorie générale qui résoudrait le problème entier du totémisme. En fait, une telle attitude aurait été opposée à toutes mes opinions méthodologiques. J'ai insisté, chaque fois que l'occasion m'en

1. P. Ehrenreich, *Zur Frage der Beurteilung und Bewertung ethnographischer Analogien*, Congrès des Anthropologistes Allemands de Worms, 1903, p. 176 et suiv.

2. Théorie, on l'a vu, qui tend à dériver le totémisme collectif du totémisme individuel. La généralisation est en réalité due à Miss Alice Fletcher, qui est partie des faits Omaha, et à Hill-Tout, qui a pris pour base les faits de la Colombie britannique. On trouvera un résumé de leurs théories dans A. Lang, *Social Origins*, p. 151-153.

a été donnée, sur la nécessité d'étudier le développement de chaque question ethnologique autant que possible sur la base historique, afin de réunir les matériaux au moyen desquels on pourrait déterminer si le cours du développement s'est fait chez les divers peuples suivant la même ligne, soit approximativement, soit dans le détail. Il m'a toujours semblé que des coutumes qui peuvent paraître très semblables à l'observateur peuvent cependant tirer leur origine de sources différentes ; autrement dit : que, dans le cours de l'histoire, nous devons compter non pas seulement avec des développements parallèles partant de conditions psychiques semblables et suivant le même cours, mais davantage avec des développements divergents où des types différents sont sortis des mêmes sources, ainsi qu'avec des développements convergents où des phénomènes très ressemblants ont pu se développer en partant de sources entièrement différentes. C'est pourquoi j'ai toujours été d'avis qu'une formule unique ne saurait être trouvée qui pourrait expliquer les phénomènes que nous avons l'habitude d'appeler totémisme, parce je ne crois pas un instant que tous les phénomènes du totémisme ont eu la même origine, ni même une origine semblable [1]. »

Cette position méthodologique du problème s'oppose aux interprétations simplistes de Frazer et de Durkheim ; on ne saurait supprimer sans plus l'opinion de Boas, puisque c'est à tous égards l'un des savants qui connaissent le mieux au moins l'ensemble très complexe des phénomènes totémiques nord-américains. Pour le moment, je n'en retiens que cette phrase où Boas oppose le phénomène de la convergence à celui de la divergence, et en termes tels que la confusion n'est pas possible ; le mot est bien pris dans son sens étymologique.

Or, les biologistes prennent ce mot dans un sens à la fois bien plus restreint et bien plus précis. Ils entendent par convergence : « les ressemblances imprimées à des organismes

1. Fr. Boas, *The origin of Totemism*, Journal of American Folk-Lore, 1910, p. 392-393.

d'origin e phylétiques très diverses par un genre de vie identique ». Ainsi : toutes les plantes des Alpes qui vivent au-dessus d'une certaine altitude tendent à se ressembler extérieurement, par atrophie de certaines fonctions et de certains organes ; de même, tous les animaux qui vivent dans certains courants tièdes de la mer deviennent transparents et gélatineux quelle que soit leur espèce et leur famille ; de même encore, l'existence parasitaire donne, tant aux plantes qu'aux animaux, un facies semblable[1]. On nomme donc à proprement parler *convergence* uniquement un processus de similarisation morphologique, du à l'action constante d'un milieu particulier.

Reste à savoir quelle peut être l'utilité pour la science des civilisations en général, et pour l'étude des religions et du totémisme, de cette transposition d'une constatation biologique importante. L'école sociologique a fait un emploi assez régulier d'expressions empruntées aux sciences naturelles, mais du moins avec une exactitude approximative ; le risque, dans ce cas, est toujours d'attribuer en fin de compte à des mots et à des formules une valeur explicative qu'ils perdent par le fait même de leur transposition à une autre science, à moins de modifier le sens interne de ces mots et de ces formules. Ainsi a fait Boas quand, adoptant la doctrine de la convergence, il affirme que « nous nommons convergence un développement provenant de diverses sources, sans égard au fait si l'assimilation a été causée par des causes psychiques internes, ou historiques externes [2] » car le fait est précisément que dans la convergence biologique, l'armature interne, à savoir la constitution anatomique (à laquelle correspond en ethnographie la

1. De même, « deux êtres aussi distants qu'un staphylocoque et un ascomycète peuvent, lorsqu'on les soumet aux mêmes conditions de vie, acquérir des caractères morphologiques identiques jusque dans leurs moindres détails ; un tel exemple de convergence suggère que la *forme* des êtres vivants peut dépendre non seulement de la nature de leurs germes, mais encore, dans une large mesure, des circonstances qui entourent leur développement » ; J. Magron, *Les formes actinomycosiques du staphylocoque*, Annales de l'Institut Pasteur, mai 1919.

2. F. Boas, *The origin of Totemism*, American Anthropologist, 1916, p. 322.

constitution psychique et sociale) reste inchangée malgré l'action du milieu extérieur, que des causes internes sont de toutes manières hors de jeu et qu'enfin, par définition, la convergence n'est nullement un processus d'assimilation. Mais voyons comment raisonne Goldenweiser.

« Un exemple de l'application du concept de la convergence à la solution des problèmes ethnographiques théoriques, dit-il, a été fourni par *Totemism, an Analytical Study;* le mécanisme et la psychologie du processus, cependant n'ont pu y être indiqués que par allusion [1]. » Si on se reporte au texte, tant de la discussion critique des théories d'autrui que des conclusions de l'auteur, on constate que non seulement le mot convergence ne s'y rencontre pas, mais que, de plus, il n'y a aucun rattachement à la doctrine de la convergence des similitudes et des analogies qui constituent les caractères propres au totémisme chez les divers peuples possédant l'une ou l'autre forme de cette institution. C'est plus tard seulement, après la publication du livre de Graebner en 1911 [2], que Goldenweiser s'est aperçu des services que la doctrine de la convergence pourrait rendre dans l'étude du totémisme.

Il est vrai que **Graebner** se refusait à accorder à cette doctrine une valeur explicative réelle [3] et lui préférait son principe « culturhistorique », qui explique les similitudes et les analogies par l'emprunt et par des transmissions à grande distance. Cette attitude de Graebner a été vivement attaquée par **R. H. Lowie** [4], qui a cependant limité considérablement le champ d'action de la convergence en matière ethnographique : « l'opinion ici proposée demande simplement que là où le principe psychique (de Bastian et des Anglais) ne peut être appliqué, et là où les voies de diffusion (telles que les comprennent Foy et

1. A. A. Goldenweiser, *The principle of limited possibilities in the developement of culture*, Journal of American Folklore, 1913, p. 259.
2. *Ibidem*, p. 94-97.
3. F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Winter, 1911.
4. Robert H. Lowie, *On the Principle of Convergence in Ethnology*, Journal of American Folkore, 1912, p. 24-42.

Graebner) ne peuvent être indiquées avec exactitude nous devons d'abord chercher si les identités supposées sont réelles, ou si elles ne sont conçues comme des identités qu'après élimination du contexte psychologique au sein duquel on les rencontre et qui les détermine ; autrement dit : il faut savoir si nous comparons des réalités culturelles, ou simplement des fantasmes de nos modes logiques de classification [1]. » Lowie prétend en effet que, très souvent, et ceci vaudrait pour toutes les sciences, les savants sont le jouet de classifications et de définitions construites d'abord abstraitement, qu'ensuite ils transportent aux phénomènes réels, et dont l'effet sur toute la catégorie de savants qui s'occupent du même sujet est de ne plus leur laisser voir les réalités que sous la nuance imposée par cette classification et par ces définitions [2]. Cette opinion n'est pas nouvelle pour nous [3] ; et il n'y a pas lieu de la rejeter ; bien au contraire. Admettons, pour revenir à notre cas particulier, que les théories sur le totémisme aient été l'expression de plusieurs fantasmagories logiques : on peut du moins constater à l'honneur des ethnographes qui se sont intéressés à ce problème qu'ils ont vaillamment résisté à la suggestion collective, puisqu'il y a presque autant de théories du totémisme que de théoriciens !

Goldenweiser admet que pour le totémisme, le principe le plus ancien en date, celui de l'identité spécifique de l'esprit humain, ne sert de rien ; que, d'autre part, le principe des transmissions par emprunts sur la base historico-culturelle n'est point satisfaisant non plus ; mais que le principe de la convergence seul peut expliquer le mécanisme de formation et d'enrichissement du complexe totémique :

« Les éléments séparés qui entrent dans la composition d'une organisation totémique sont des traits culturels qui ne peuvent

1. *Ibidem*, p. 41.
2. Robert H. Lowie, *Social Organisation*, American Journal of Sociology, t. XX, 1914, p. 68-97.
3. Stoll a montré pour la théorie des glaciers, et je crois avoir démontré pour la *Question d'Homère*, Paris, Mercure de France, 1909, l'influence de ces courants d'interprétation sur les savants de plusieurs générations successives.

en aucun sens être regardés comme dérivés du totémisme. L'exogamie de clan, les noms animaux de certains groupes sociaux, les croyances relatives à la descendance d'un animal sont des caractères de dérivation historique et psychologique complexes, qui entrent en association les uns avec les autres pour former un complexe totémique lorsque sont présentes certaines conditions psycho-sociologiques. Or, si l'on compare des complexes totémiques qui existent dans différentes aires de civilisation, on constate certaines similarités bien marquées dans certaines formes de socialisation entre les caractères composants des complexes, ainsi qu'une similarité bien plus frappante encore entre certaines formes de socialisation, au moyen desquelles les caractères totémiques ont été consolidés de manière à constituer un système morphologiquement intégral. Mais, au-dessus de ces ressemblances existent dans les complexes totémiques une *ré-interprétation psychiqne* et une *assimilation* des caractères culturels qui transforment ces organisations totémiques en complexes culturels strictement comparables reposant pour ainsi dire sur le même plan psychique. Cette ré-interprétation des caractères par leur assimilation au moyen du totémisme trouve son expression dans le fait que ces caractères sont conçus et sentis comme caractères totémiques par les totémistes. Quelle que soit l'origine des sculptures sur bois des tribus de la Colombie Britannique, quelles que soient les sources de leurs mythes et de leurs cérémonies de clan, ces traits sont pour ces tribus l'expression de leur totémisme. Les cérémonies magiques des Australiens sont indissolublement tissées pour eux dans leur cercle de participation totémique. Et ainsi de suite pour tous les autres caractères et pour tous les autres complexes totémiques. La comparabilité réelle des organisations totémiques est ainsi basée sur deux faits : d'une part, sur la consolidation des caractères totémiques par leur fusion avec une forme définie d'organisation sociale, qui est l'*association totémique ;* et d'autre part, sur la réinterprétation des caractères conformément à l'esprit de l'intermédiaire totémique, qui est l'*assimilation totémique.*

« Les complexes totémiques doivent donc être compris comme étant le produit de développements convergents à trois points de vue distincts : les caractères séparés des différents complexes entraînent la convergence ; les structures sociales totémiques typiques, avec leurs caractères qui se développent différemment dans les divers complexes, entraînent la convergence ; enfin l'atmosphère totémique, avec ses caractères psychiquement transformés, entraîne la convergence. Des complexes analogues pourraient être discernés dans les systèmes féodaux, les périodes révolutionnaires, les guerres, les paniques financières [1]. »

Si l'on traduit en clair les considérations cryptographiques de Goldenweiser on voit qu'elles se ramènent soit à des banalités, soit à des inexactitudes. Il est bien naturel que si je trempe dans un bain d'aniline violet un œuf, un morceau de bois, un fragment de cuir, un écheveau de soie et un paquet de laine, je sortirai du bain des objets tous teints en violet et qui, cependant, auront conservé leurs caractères intrinsèques fondamentaux. De même, étant donnée une société totémique, tout phénomène individuel ou social qui naîtra dans le milieu, ou y pénétrera en venant de l'extérieur, prendra la teinte totémique. Goldenweiser ne dit en somme pas davantage ; nommer ce processus social adaptation, ou assimilation, et son mécanisme convergence, ce n'est encore que rester à la surface des faits.

Ehrenreich du moins, qui avait été zoologiste et biologiste avant que de s'adonner à l'ethnographie, prenait le terme de convergence dans son sens strictement scientifique, et désignait par là une catégorie spéciale de *rapports*, dont il indiquait les conditions de formation et d'action. De même Richard Andree [2] avait bien compris le sens des remarques d'Ehrenreich ; Ridgeway avait étudié d'abord la convergence chez diverses races de chevaux transportées dans certains milieux et en avait déduit

1. Goldenweiser, *Limited possibilities*, p. 279-280.

2. Richard Andree, *Der Ursprung der Amerikanischen Kulturen*, Communication au Congrès de Salzbourg, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1906, p. 87-98.

une série de possibilités pour la formation des races humaines [1]; F. von Luschan l'a appliquée à l'interprétation d'un grand nombre de coïncidences technologiques et esthétiques [2].

Enfin, en délimitant à l'intérieur de la vaste et mouvante catégorie des cérémonies et rites magico-religieux une catégorie particulière que j'avais proposé de nommer *Rites de Passage,* (1909) j'avais parallèlement tenté de définir les conditions, et même les nécessités sociales, qui déterminent, quelles que soient la race et la forme de société, certaines ressemblances formelles, certaines séquences et certains rapports immuables qu'avait dégagés l'analyse comparative le plus étendue possible.

Or ce sont précisément les conditions de la convergence totémique supposée que Goldenweiser a négligé de nous indiquer. Il dit bien qu'elle a été déterminée par trois facteurs qu'il décrit en termes complexes, et qui sont à proprement parler : le premier d'ordre morphologique et le deuxième d'ordre anatomique, le troisième étant ce que communément on nomme le milieu. Mais les deux premiers ne peuvent pas être considérés comme des facteurs ; car, dans la convergence au sens biologique, la morphologie est le support de la modification, l'anatomie reste par définition invariable, et seul le milieu est le facteur réel. Le biologiste qui veut étudier la convergence chez certains animaux marins (par exemple chez les poissons et les cétacés), ou chez certains animaux inférieurs analyse les éléments physiques et chimiques du milieu pélagique et tâche d'évaluer, puis de sérier, l'action de chacun de ces éléments ; celui qui veut étudier certains cas de convergence dans la flore des régions très froides analyse les éléments constitutifs du milieu alpestre ou arctique et tâche, lui aussi, de sérier les

1. W. Ridgeway, *The application of zoological Laws to Man,* Address to the Anthrop. Sect. of the Brit. Assoc. Advancm. of Science, Session de Dublin, 1908.

2. F. von Luschan, *Zusammenhänge und Konvergenz,* Mitteilungen der Anthrop. Ges. in Wien, t. XLVIII, 1918, p. 1-117 ; en ce qui concerne l'application de la convergence au totémisme, p. 98-99, il réserve son opinion ; le but de ce mémoire bien illustré est de suggérer la prudence à l'encontre de la théorie des « cycles culturels » de Græbner, Schmidt et Frobenius.

actions qui déterminent les similitudes extérieures des diverses espèces végétales. C'est donc l'analyse du milieu totémique, la définition de ses éléments, leur évaluation dynamique et leur sériation pratique et chronologique qui seules pourraient fournir à Goldenweiser une base scientifique pour sa théorie convergentielle.

Mais il s'est toujours contenté de ne considérer le totémisme qu'une fois établi, et de n'examiner que ce qui peut se passer quand des phénomènes d'abord non-totémiques pénètrent dans ce milieu totémique préexistant. Il n'a nullement expliqué pourquoi ce milieu s'est formé, ni comment il a pu se former. Or, c'est bien là le point essentiel du problème totémique, indépendant du second point qui est celui des adapatations totémiques. On ne peut évidemment le résoudre que par une analyse qui procèderait par voie d'éliminations ; mais encore s'agit-il de conduire la recherche de telle manière que cette élimination fournisse le résidu essentiel. C'est bien ce qu'ont essayé de faire Lang, Frazer et tous les autres théoriciens, que par suite n'atteignent ni les critiques générales ni les essais nouveaux de classement des phénomènes totémiques proposés par Goldenweiser. Sans compter que la transposition intégrale de la doctrine de la convergence aux phénomènes sociaux est pour le moins prématurée. La seule tentative qui ait été faite pour déterminer comment des croyances et des rites d'abord non totémiques ont pu se totémiser en arrivant dans un milieu déjà totémiste et comment des croyances et des rites totémiques ont pu se modifier au contact de complexes non totémiques est celle de Rivers qui a été analysée ci-dessus. Mais, comme il a été dit, Rivers a été obligé de compliquer le problème en recourant à l'hypothèse d'un triple peuplement de la Mélanésie et d'admettre en même temps que le peuple le plus primitif des trois ignorait le totémisme [1].

1. Cf. ci-dessus p. 36, 112 et suiv.

CHAPITRE VII

La répartition géographique du totémisme. — Sa situation parmi les systèmes primitifs d'organisation sociale. — Preuves de son inexistence chez les populations très primitives.

Nous sommes ainsi conduits à examiner un autre aspect du problème totémique. Étant donnée la diversité anthropologique (physique) des populations totémiques, on ne saurait faire intervenir pour la solution de ce problème un argument strictement racial. Mais le totémisme étant une institution caractérisée, il importe de déterminer à quel type de civilisation il appartient. Ce qui revient à dire qu'il s'agit de faire la liste, non seulement des populations qui présentent du totémisme précis ou relatif, mais aussi celle des populations dans l'organisation sociale et religieuse desquelles le totémisme ne joue aucun rôle. Quand ces populations possèdent une civilisation élaborée se pose le problème des survivances, dont quelques formes seront examinées plus loin ; quand elles sont ce qu'on est convenu d'appeler « sauvages » ou « demi-civilisées », la position de thèses se fait sous un tout autre angle.

Or, c'est un fait digne de remarque que ni Lang, ni Frazer, même dans son grand ouvrage [1], ni Durkheim, ni Loisy, ni Goldenweiser, ni Reuterskiöld n'ont jugé nécessaire de signaler l'inexistence du totémisme chez un certain nombre de popu-

1. Dans les pages qu'il a consacrées à l'extension géographique du totémisme (cf. *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 11-18), Frazer constate seulement que le totémisme est rare chez les peuples de race blanche, et que d'autre part les sauvages actuels ne peuvent être considérés comme absolument primitifs ; mais il ne lui est pas venu à l'esprit de signaler quels sont les peuples relativement les plus primitifs connus qui ignorent le totémisme ; la manière dont il présente les faits donne par contre au lecteur l'impression que le totémisme est un fait universel de primitivité culturelle.

lations qui se trouvent à un niveau de civilisation matérielle au moins aussi primitif que celui des Australiens, et certainement inférieur à celui des Indiens de l'Amérique du Nord. Seul Sidney Hartland a signalé cette absence chez trois groupes « primitifs », afin de rappeler à Durkheim que le totémisme n'est pas universel [1]. Par contre Wundt, Graebner et Schmidt avaient vu le fait; mais ils n'en ont pas su tirer le parti qui convient.

Wundt divise toute l'histoire générale des civilisations en quatre périodes : 1° *l'Age des Primitifs*, où l'homme se développe dans un contact direct avec la nature et sans la modifier par son travail et ses inventions; à ce stade se trouveraient encore les Pygmées du Congo, les Boschimanes, les Vedda de Ceylan, les Senoi et les Semang de Malacca, les Négrito des Philippines, quelques tribus des forêts de l'Amérique du Sud (Brésil, Vénézuela, etc.) et les Andamanais ; 2° *l'Age du Totémisme*, où « l'homme se trouve sous la domination de l'Animal, » et où toutes ses conceptions, toutes ses institutions et toutes ses occupations sont influencées par cette idée qu'il se fait que l'Animal lui est supérieur en intelligence et en puissance; on distinguerait trois cycles de civilisation totémique : le cycle malayo-polynésien, le cycle américain et le cycle africain; c'est pendant cet âge qu'apparaît la notion de société, que s'établissent des règles sociales (matrimoniales, économiques, etc.) et que naît une théorie générale des forces de la nature sous forme d'animisme, qui détermine à son tour la naissance du fétichisme et des religions supérieures; 3° *l'Age des Héros et des Dieux* et 4° *l'Age de l'Humanité*, qui dérivent de l'Age totémique ; le dernier est celui où nous vivons; c'est l'Age des empires mondiaux, de la civilisation mondiale, des religions universalistes et de l'histoire universelle. J'ajouterai que, dans quelques livres et articles parus depuis la guerre, Wundt annonce que le grand cataclysme actuel est le choc qui détruira les particularismes et assurera l'avènement de la notion d'Humanité. D'accord, sous cette réserve que ce soit conformément aux principes

1. Cf. ci-dessus, p. 53.

démocratiques, mais non selon ceux que voulait imposer l'impérialisme prussien.

Le classement, ou du moins les lignes générales du schéma de Wundt [1] ont été adoptés successivement par Fritz Graebner et par le père Wilhelm Schmidt [2]. Je crois inutile de discuter longuement toutes ces constructions, qui sont obtenues en choisissant pour étalons d'évaluation les éléments de la civilisation matérielle (armes, canots, demeures, etc.) ou des techniques comme la vannerie et les rites funéraires ; d'ailleurs elles supposent résolu le problème totémique et classent dans l'Age ou dans le Cycle totémique des populations dont le totémisme est encore maintenant sujet à discussion.

L'omission signalée est d'autant plus étrange que les « primitifs » non totémistes ne vivent pas à l'état de hordes inorganisées : ils possèdent des systèmes sociaux parfaitement définis, et une cohésion interne qui vaut bien celle des Australiens. D'autre part, elle est grave au point de vue scientifique parce qu'elle obscurcit le rapport réel des faits et empêche de chercher les conditions dans lesquelles le totémisme a pu se constituer, en ne définissant pas celles qui ont pu s'opposer à sa formation. Il suffira d'ajouter aux documents déjà utilisés par Wundt et Schmidt quelques-uns de ceux d'entre les plus récents qui sont dus à des observateurs au courant des problèmes

1. Le tableau de Wundt se trouve dans ses *Elemente der Vœlkerpsychologie*, Leipzig, 1912.

2. On trouvera l'exposé d'ensemble du P. Schmidt dans sa conférence sur *les voies nouvelles en Science comparée des Religions et en Sociologie comparée*, extr. de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Kain, Belgique, 1911. Pour ce savant, le totémisme ne « caractérise (p. 19-20) que le troisième, par ordre d'ancienneté, des cycles culturels ; à ce moment se produit le développement spécial de la mythologie solaire, particulièrement du thème de l'année solaire sur le terrain moral ; les rites phalliques de fécondité commencent de porter atteinte à la moralité et la condition de la femme s'avilit ; à ces caractéristiques morales correspondent l'habitation circulaire à toit de forme conique, les armes tranchantes et contondantes, la ceinture d'écorce, etc. » Le P. Schmidt se demande « comment il se fait que les peuples du cycle totémique préfèrent la hutte ronde à la hutte carrée, les armes pointues et affilées aux massues, la mythologie solaire à la mythologie lunaire » ; je ne me charge pas de répondre à des questions manifestement très mal posées, et qui ont pour points de départ des affirmations sans aucune valeur scientifique.

ethnographiques actuels, et notamment du problème totémique, pour montrer que l'absence du totémisme chez certaines populations « primitives » constitue un argument positif, qui ruine plusieurs théories générales, trop vite admises pour vraies.

L'inexistence du totémisme chez les Papous de la Nouvelle-Guinée ainsi que chez les Papouo-Mélanésiens occidentaux contraste avec son existence chez les Papouo-Mélanésiens orientaux ou Massim, où Seligmann l'a étudié avec le plus grand soin[1]; le fait a été définitivement démontré par Williamson, élève de Haddon, pour les Mafulu, groupe de Papous de l'intérieur montagneux de la Nouvelle-Guinée anglaise[2]. Les Mafulu sont organisés en clans formés d'apparentés, et dont la cohésion est très forte ; l'appartenance au clan ne disparaît pas si un individu va s'établir dans une autre communauté ; il ressort de la description de Williamson, que le système des clans mafulu est aussi solide que celui des clans australiens. « Pourtant, j'ai été incapable, dit cet observateur, de découvrir la moindre trace d'une idée qu'on pourrait regarder comme totémique, ou qui pourrait avoir une origine totémique. Malgré des enquêtes contradictoires, je n'ai pas découvert trace de tabous qui interdiraient de tuer ou de manger certains quadrupèdes, oiseaux, poissons ou plantes ; certes, il existe des tabous alimentaires ; mais ils sont cérémoniels ou individuels, et ne sont jamais associés au clan ou aux communautés de village... Les noms des communautés de village (car il n'y a pas de noms de clans), ne se rapportent pas à des objets totémiques ; il n'y a pas de culte ancestral spécifique qui présenterait le caractère d'une association entre l'ancêtre et un objet déterminé ; il n'y a pas davantage de respect spécial pour tel ou tel animal, ni de croyances qui se rapporteraient à un protecteur collectif. Cependant, la relation de clan (dite *imbele*) est très puissante, et l'association entre les membres d'un même clan tellement étroite que cha-

1. C. G. Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea,* Cambridge, 1910, p. 9-11 et 435-452.
2. Robert W. Williamson, *The Mafulu, Mountain People of British New Guinea,* Londres, Macmillan, 1912.

que individu est responsable pour le clan entier, et celui-ci responsable de chacun de ses membres ; ces clans sont à base uniquement territoriale [1]. » Voilà donc des « unités sociales » qui subsistent sans emblème et sans totem, bien que très primitives, malgré la thèse fondamentale de Durkheim ; et le cas des Mafulu est loin d'être unique ; c'est au contraire la règle chez tous les groupements papous de l'immense Nouvelle-Guinée qui vivent à une certaine distance des côtes, c'est-à-dire dans les forêts tropicales qui couvrent les régions montagneuses. Cette remarque est importante ; elle se rattache à une remarque déjà ancienne de McGregor [2] sur la répartition du totémisme en Nouvelle-Guinée que Frazer n'a pas relevée et dont je suppose qu'il n'a pas vu la portée ; de plus, elle est complétée par la localisation côtière du totémisme des Girara [3] et des Mariende-Anim en Nouvelle-Guinée hollandaise [4].

En ce qui concerne la Nouvelle-Guinée, il ne suffit donc pas de supposer que l'avenir « comblera les lacunes » comme dit Frazer [5] ; mais il faut admettre définitivement que les groupes Papous purs vivant à une certaine distance des côtes ignorent, et ont toujours ignoré, le totémisme, tout en possédant une organisation familiale et territoriale cohérente et solide.

On a vu ci-dessus [6] que malgré leur recherche minutieuse, Hose et McDougall n'ont pas discerné à Bornéo de conceptions, et moins encore d'organisation religieuse et sociale, qui

1. Williamson, *loc. cit.*, p. 82-92.

2. L'enquête instituée pour l'étude du totémisme en Nouvelle-Guinée anglaise par sir William Mac Gregor a donné comme résultat cette constatation que le totémisme est inconnu dans les régions centrales et disparaît subitement un peu à l'ouest de Table Bay ; cf. le *Report for British New Guinea* de 1897-1898.

3. W. N. Beaver, *A Description of the Girara District, Western Papua*, Geograph. Journal, avril 1914 (t. XLIII), p. 407-413 ; cf. p. 411 pour les cinq groupes totémiques à descendance masculine ; les Girara sont des Papous purs et habitent entre la Fly River et le Bamu.

4. O. G. Heldring, *Bijdrage tot de ethnografische kennis der Mariende-Anim*, Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde, t. LV (1913), p. 429-469 ; cf. p. 431-434 la liste des groupes (au nombre de six) et des sous-groupes nettement totémiques ; les diverses fractions des Mariende-Anim (côte méridionale) s'étendent depuis la rivière Moeli jusque près de la frontière anglaise.

5. *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 55-56 et 62.

6. Voir ci-dessus, p. 72-74.

ussent fondées sur le totémisme puisque, bien au contraire, ls pensaient découvrir chez ces Indonésiens des « germes de otémisme ». Il convient d'insister ici sur l'absence complète le tout ce qui rappelle le totémisme chez les Punan. Parmi les ribus de Bornéo anglais et de la partie centrale de Bornéo iollandais, les Punan et leurs apparentés les Ukit, les Sian, es Lugar, etc., sont les plus primitives comme mode de vie et omme habitation [1] ; ils errent par petits groupes de vingt à rente personnes sous l'autorité d'un chef dans les forêts tro-)icales qui recouvrent les hauts massifs montagneux, comme e Mulu, du centre de l'île, et ne se construisent pas de mai- ons, mais seulement des huttes temporaires de branches et de euillage [2]. Cependant chaque groupe vit de préférence dans un lomaine très vaste mais déterminé par la nature, c'est-à-dire lans le bassin de l'un des affluents secondaires des grands leuves dont les bords sont habités par les Kenyah, les Kleman- an, les Iban, les Dayak, etc. [3].

Il se peut, comme le supposent Hose et McDougall [4], que les Punan et leurs semblables soient, comme les Bantik de Célé- bès, les Orang Kubu de Sumatra et les Sakai de Malacca, le produit de métissages anciens entre des Négrito autochtones et des Malais immigrés. De nos jours, en tout cas, les Punan n'ont rien de négroïde ; ils sont au contraire de forts beaux représen- tants du type anthropologique dit malayo-polynésien, à peau jaunâtre clair avec un léger reflet vert; ni pour le caractère, ni pour la langue, ils ne se distinguent de leurs voisins immé- diats, les Kenyah et les Klemantan. On peut admettre, avec les observateurs, que les Punan représentent de nos jours le stade de développement social où vivaient les tribus malaies avant d'adopter l'agriculture et la construction des maisons com- plexes groupées en villages, ce dernier perfectionnement étant sans doute la conséquence du passage à la vie sédentaire agri-

1. Hose et McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, t. II, p. 177.
2. *Ibidem*, t. I, p. 39.
3. *Ibidem*, t. I, p. 35-37 et t. II, p. 178-193.
4. *Ibidem*, t. II, p. 227-228.

cole. Quoi qu'il en soit, Hose et McDougall affirment l'absence absolue du totémisme chez les Punan et chez les autres chasseurs nomades, « condition de vie qui est pourtant probablement la plus favorable au développement et à la persistance du totémisme ; ils n'observent aucune restriction cynégétique et en fait semblent tuer et manger avec une égale liberté tout oiseau et tout quadrupède qu'ils sont assez adroits pour atteindre avec leur sarbacane et leurs traits empoisonnés. Les trois seules exceptions relevées, et qui se rapportent aux oiseaux-présages, à un carnivore et à un lézard, l'ont été chez des Punan qui sont en relations régulières avec des tribus plus civilisées [1] ».

Pour les Philippines aussi, dont la population est en petite partie négrito et en majeure partie malaie, l'absence du totémisme peut être regardée comme un fait d'ordre positif. Sans doute, Frazer avait, dans son *Totemism*, cité quelques faits qu'il interprétait comme des « traces de totémisme » ; mais il a laissé tomber cette hypothèse dans *Totemism and Exogamy*, où il ne parle même nulle part des Philippines. D'ailleurs, trois ethnographes de valeur, Worcester [2], Jenks [3] et Cole [4] ont vainement cherché du totémisme chez celles d'entre les tribus de Luzon et de Mindanao qu'ils ont étudiées à tous les points de vue.

On doit rappeler ici que les Négrito et les Pygmées [5] ignorent le totémisme, et que seuls ceux qui sont en contact régulier avec des populations plus civilisées, par exemple des Malais, des Bantous ou des Hamito-Nilotiques, possèdent certaines

1. *Ibidem*, t. II, p. 99 et 193.

2. Dean C. Worcester, *The Non-Christian Tribes of Northern Luzon*, Philippine Journal of Science, 1906, p. 791-863.

3. Albert Ernest Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Philippine Ethnol. Survey Publ., I, Manila, 1905.

4. Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of Davao District, Mindanao*, Field Museum Nat. Hist. Public., Anthrop. Series, Chicago, vol. XII, n. 2, 1913; du même, *Traditions of the Tinguian*, ibidem, vol. XIV, n. 1, Chicago, 1915.

5. Cf. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910, p. 183-187 ; c'est d'ailleurs à tort que l'auteur voit dans certains tabous alimentaires imposés aux femmes enceintes Andaman un germe de totémisme individuel.

croyances dont le caractère totémique est, sinon certain, du moins possible.

L'inexistence du totémisme chez les Sakai, les Semang et les Jakun, populations très primitives et pourtant bien organisées en tribus et en clans, de la presqu'île de Malacca a été démontrée par N. W. Thomas dans l'étude des documents Vaughan Stevens insérée par Skeat et Blagden dans leur belle monographie : ni l'un ni l'autre de ces explorateurs n'a réussi, en outre, à trouver sur place soit la confirmation des théories fantaisistes de Vaughan Stevens, soit des faits accessoires qui se rattacheraient au totémisme [1].

Les Vedda de l'intérieur montagneux de Ceylan comptent parmi les groupements les plus primitifs comme civilisation matérielle, puisqu'ils habitent dans des cavernes et des abris sous roche, et se trouvent ainsi au stade paléolithique de l'habitation. Mais ceci n'empêche pas leur organisation tribale et économique d'être réglée par des normes bien définies. Ils ont fait l'objet d'une enquête soignée et aussi complète que possible de la part de M. et de Mme Seligmann, qu'on doit regarder comme d'excellents ethnographes spécialisés. Toute la vie religieuse et sociale des Vedda vrais (c'est-à-dire non singhalisés) a été décrite par eux en détail [2] et le résultat obtenu en ce qui nous intéresse se formule ainsi : les Vedda sont répartis en clans (*warunge*) exogamiques à descendance utérine, qui vivent sur des territoires nettement délimités (souvent au moyen de bornes et de marques), et dont la contexture est très rigide ; les explorateurs n'ont pas trouvé trace de totémisme, malgré leurs enquêtes contradictoires ; les tabous alimentaires relevés ne concernent que les femmes enceintes ou d'autres individus, et sont magico-médicaux, mais jamais collectifs ni sociaux [3].

Les Toda, tribu dravidienne qui habite sur les hauts pla-

1. W. W. Skeat et O. C. Blagden, *The Pagan Tribes of the Malay Peninsula*, Londres, 1906, t. I, p. 113; t. II, p. 62-64, 190 et 258-260.

2. C. G. Seligmann et Brenda Z. Seligmann, *The Vedda*, Cambridge University Press, 1911.

3. *The Vedda*, p. 70-80 et 101-102.

teaux des Nilghirry Hills, dans l'Inde méridionale, ont été décrits dans le plus grand détail par le professeur Rivers, de Cambridge, qui se rendit chez eux tout exprès pour étudier leur organisation religieuse et sociale [1]. Toutes deux sont très complexes et très élaborées. On peut donc regarder comme très important le fait que Rivers nie l'existence, soit du totémisme pur, soit même de survivances ou de germes totémiques chez les Toda ; chaque clan exogamique est constitué sur la base territoriale et nommé d'après le village qui est regardé comme principal pour diverses raisons [2].

Il s'agit d'une population montagnarde qui, de plus, possède une industrie laitière régulière et même ritualisée. Les quelques tabous alimentaires et les quelques interdictions concernant des animaux et des plantes que Rivers a rencontrés sont en relation avec le rituel laitier ou avec diverses croyances, mais dont aucune n'est totémique [3]. Pourtant Frazer a consacré plusieurs pages [4] à résumer certains chapitres de Rivers qui n'ont rien à voir avec le totémisme, et quoiqu'il n'affirme pas que les Toda soient totémistes, le fait qu'il en parle longuement trouble au moins les idées.

Deux autres ethnographes avertis sont arrivés à des résultats semblables en pays de haute montagne, l'un pour le grand conglomérat des tribus Naga [5], l'autre pour celui, non moins étendu, des tribus Lushei [6] : dans les deux cas, malgré la recherche locale et persévérante, il n'a pas été discerné d'organisation sur la base totémique, mais seulement une organisation sur la base territoriale de village; les interdictions magico-religieuses sont nombreuses: elles aussi sont situées localement, mais non diffuses à travers les tribus d'après le totem. D'ailleurs dans l'Inde, sauf chez certains Dravidiens et tout au nord, dans

1. W. H. R. Rivers, *The Toda*, Londres, Macmillan, 1911; cf. p. 1-3.
2. *Ibidem*, p. 140-142.
3. *Ibidem*, p. 428-436 et 452-457.
4. *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 251-269.
5. T. C. Hodson, *The Naga Tribes of Manipur*, Londres, Macmillan, 1911, p. 70-80 et 199 a-c, Appendice II : *Does totemism exist in Manipur*.
6. J. Shakespear, *The Lushei-Kuki Clans*, Londres, Macmillan, 1912, p. 41-47.

les montagnes, l'enchevêtrement du système des clans, totémiques (*gotras*) ou non, et des castes réserve encore bien du travail aux chercheurs directs avant que les théoriciens puissent déterminer la répartition géographique du totémisme dans ce pays.

Dans l'Amérique du Sud l'existence non pas certaine, mais du moins très probable, du totémisme n'a été reconnue que chez les Goajiro qui vivent dans la presqu'île limitant au nord le golfe de Maracaïbo, chez les Arawak de la Guyane anglaise et chez les Uaupé du moyen Rio Negro, affluent de gauche de l'Amazone, alors que chez toutes les autres tribus de cet immense continent seules se rencontrent ce qu'on est convenu de nommer « des traces de totémisme », c'est-à-dire des superstitions, des interdictions et des légendes qui se rapportent à des plantes mais qui ne sont pas systématisées en corps de doctrine comme dans le totémisme proprement dit [1]. Des missionnaires salésiens auraient discerné du totémisme vrai chez les Bororo qui vivent entre le rio Araguaya et son affluent de gauche, le rio dos Mortes, au Brésil [2], mais les documents annoncés ne semblent pas encore publiés, et d'ailleurs contrediraient l'enquête instituée précédemment chez ce même peuple et ses voisins par Ehrenreich et par von den Steinen. En tout cas le totémisme manque chez leurs voisins les Karaya, étudiés en détail par Fritz Krause, conservateur-adjoint du Musée ethnographique de Leipzig [3].

Les Arawak de la Guyanne semblent seuls avoir connu le totémisme; leurs frères situés entre le rio Negro et le rio Yapura, affluents de gauche de l'Amazone, l'ignorent, tout autant que les tribus voisines qui appartiennent aux groupes linguistiques des Betoya, des Caraïbes, des Maku et des Uitoto, bien que chez

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 556-563 pour les Goajiro, p. 564-571 pour les Arawak, p. 573-576 pour les Uaupé.

2. W. Schmidt, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1913, p. 1048.

3. Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911, p. 258 (tabous alimentaires), 324 (tabous matrimoniaux), 332.

toutes l'exogamie soit observée strictement [1]. Quelques-unes de ces dernières tribus, et d'autres plus à l'ouest situées sur le rio Yapura et le rio Issa, notamment les Menimehe, les Boro et les Andoke, viennent d'être décrites avec soin par le capitaine Whiffen, bien au courant des problèmes et des méthodes de l'ethnographie moderne et dont la monographie compte parmi les publications spéciales récentes les meilleures [2]. Après avoir signalé la possibilité de l'existence du totémisme chez certaines tribus sud-américaines, il ajoute : « quoi qu'il en soit, chez les tribus des régions de l'Issa et du Yapura, il n'y a aucune trace, de quelque forme que ce soit, de système totémique ; sans doute, les garçons et les filles sont nommés d'après des animaux et des fleurs, selon le sexe, et des noms d'animaux sont parfois donnés mais comme impliquant le mépris et le ridicule. Ces Indiens regardent tous les animaux comme des ennemis ; et supposer qu'ils puissent se croire descendus d'un animal serait les insulter gravement [3] ». Quant à l'exogamie, elle y est basée sur la cohabitation dans une même maison familiale ; tous les habitants d'une maison sont parents, ou apparentés par adoption ; comme la femme va vivre avec son mari lors du mariage, on ne reconnaît pas de parenté en ligne féminine ; par suite les enfants de deux sœurs peuvent s'épouser, mais non les enfants de deux frères. Ces familles ne forment pas à proprement parler des clans, mais leur réunion constitue une unité sociale qu'on peut appeler tribu, à l'intérieur de laquelle se font les mariages [4]. Il y a donc endogamie de tribu et exogamie de famille paternelle, ce qui ne rappelle en rien le totémisme.

Pour ce qui concerne les habitants de l'extrême sud, il suffira de renvoyer à la monographie comparative du Rév. John M. Cooper qui conclut ainsi : « chez les Chono, les Alacaluf et les Yahgan [qui sont les trois groupes de Fuégiens purs] on

1. Th. Koch-Gruenberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 1910, t. I, p. 70, 263 ; t. II, p. 145.
2. Thomas Whiffen, *The North-West Amazons*, Londres, Constable, 1915.
3. *Ibidem*, p. 244.
4. *Ibidem*, p. 66-67.

ne discerne pas la moindre trace de totémisme, soit ancien soit actuel, ni sous aucune de ses formes ; il n'existe pas non plus la moindre indication de totémisme chez les Ona modernes [ce sont des Fuégions métissés de Patagons] ; si l'on admettait, comme le pensait Outes [1], que les anciens Patagons étaient totémistes, on pourrait avoir une raison de supposer que les Ona l'étaient aussi ; mais le problème est encore trop obscur dans l'état actuel de nos connaissances » [2]. Un autre explorateur récent, qui a étudié à fond la vie matérielle et sociale des Fuégiens, n'a pas rencontré non plus de totémisme chez aucune des quatre tribus [3].

Au surplus l'existence du totémisme sera peut-être découverte chez d'autres groupements sud-américains [4] lorsque des enquêtes plus approfondies seront possibles ; en attendant, on peut constater que son inexistence chez les tribus déjà bien explorées du Brésil, du Vénézuela et de la Colombie coïncide avec la zone des forêts tropicales.

A cette liste il faut enfin ajouter tous les Hyperboréens (Lapons, Samoyèdes, Tchouktches, Koryak, Esquimaux, sauf ceux de l'Alaska qui ont fait quelques emprunts aux Indiens voisins [5]), qui possèdent cependant tous, surtout les Esquimaux, une organisation sociale véritable, puis les Hottentots et les Bushmen, la plupart des Malgaches et les Andamanais.

Il est donc assez inexact de dire, comme le fait Frazer [6], que le totémisme est l'apanage des races noire et rouge et un peu de la race jaune, mais ne se rencontre pas chez les peuples de

1. Félix F. Outes, *La Edad de la Pietra en Patagonia,* Anales del Museo Nacional de Buenos Aires, t. XII, 1905, p. 251-252.

2. John M. Cooper, *Analytical and critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and adjacent Territory*, Bulletin 63 of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1917, p. 149-150.

3. Charles Wellington Furlong, *Some Effects of Environnent on the Fuegian Tribes,* The Geographical Review (New York), janvier 1917, p. 1-15 et *Tribal Distribution of the Fuegians*, Ibidem, mars 1917, p. 169-187.

4. Par exemple chez les Araucans.

5. Cf. Quelques bonnes remarques de A. Byhan, *Die Polarvœlker*, n° 63 de *Wissenschaft und Bildung*, Leipzig, 1909, p. 154.

6. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 14.

race blanche [1], car une moitié au moins des Noirs (dont les Negrito, les Papous et les Pygmées), et les deux tiers au moins des Jaunes (y compris les Mongoloïdes [2] et les Américains du Sud) ignorent, et ont visiblement toujours ignoré le totémisme. Celui-ci doit être considéré simplement comme l'un des systèmes d'organisation de la vie en société parmi plusieurs de même valeur culturelle et synchroniques. C'est un moyen de maintenir la cohésion et la durée sociales ; mais ce n'est ni le seul moyen, ni le moyen le plus primitif, puisque, bien au contraire, là où existe la petite ou la grande famille sur la base de la cohabitation dans une même demeure et du parcours de cueillette, de chasse et de pêche sur un même territoire, le totémisme fait défaut. Et il est hors de doute que l'organisation en clans proprement dits, avec égard pour la *maison* (au sens étymologique du mot), est déjà un système d'organisation de la vie en commun très évolué et très complexe. Ceci pour rappeler, une fois de plus, combien grave est sur ce point l'erreur de Durkheim, qui a oublié que le système social par exemple des Indiens du Brésil ou des Papous, des Lapons ou des Esquimaux, des Indonésiens ou des Vedda, est aussi cohérent, quoique construit sur d'autres bases, que le système des clans totémiques australiens ou nord-américains, et est aussi « primitif » que lui, sinon plus primitif encore.

1. Le seul cas de totémisme vrai chez un peuple de race blanche et de langue aryenne serait celui des Ossètes du Caucase.

2. Malgré les « survivances » possibles signalées par Matsokine (cf. ci-dessus p. 57, note 3) et quelques cas indiscutables comme celui de certaines tribus du Yunnan et du Tonkin, le totémisme est très rare chez les Mongoloïdes.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Les survivances du totémisme. — L'Egypte prédynastique. — Les opinions d'Adolphe Reinach, de Virey et de Maspéro. — Les animaux-dieux en Egypte et à Samoa. — La définition minima de Reinach. — Opinion de Moret. — Les objections de Dussaud. — L'attitude de Capart.

Ces remarques, ajoutées à d'autres faites précédemment, placent le problème des survivances [1] du totémisme chez les peuples de l'antiquité classique dans une lumière très différente de celle à laquelle sont habitués les archéologues. Je n'examinerai ici que quatre domaines : l'Egypte, l'Afrique Hamito-Berbère, la Crète et la Grèce, parce que les discussions qui se sont élevées récemment entre les spécialistes à propos du totémisme primitif dans ces régions contiennent des éléments d'appréciation et de critique dont plusieurs sont d'une utilité incontestable pour les ethnographes. Le totémisme des Arabes et des autres Sémites anciens, par contre, non plus que celui des peuples italiques et celtiques, n'a pas donné lieu ces années dernières à des travaux qui modifient profondément les argu-

1. La théorie générale de la survivance des industries et des institutions a été renouvelée ces temps derniers par les recherches de W. H. R. Rivers, *The disappearance of useful arts*, volume en l'honneur de Edouard Westermarck, Helsingfors, 1912, p. 109-130, *History of Melanesian Society*, t. II, p. 439-441; *Survival in Sociology*, Sociological Review, oct. 1913, p. 293-305.

ments de Robertson Smith ou de Zapletal d'une part, de Renel[1] et de Salomon Reinach[2] de l'autre.

Si déjà le criterium qui permet de distinguer les vraies analogies des fausses, les similitudes internes des ressemblances externes, les identités essentielles des identités apparentes est difficile à déterminer en ethnographie; si nos interprétations oscillent entre les trois principes de *l'Elementargedanke*, des homologies sociales et de la convergence biologique quand il s'agit de peuples vivants où, par l'envoi d'observateurs instruits, le contrôle rapide des documents connus est possible, à quelle prudence ne devraient pas être tenus les historiens et les archéologues[3], qui n'ont affaire qu'à des documents fragmentaires et à des observateurs quelconques, auxquels les méthodes rigoureuses de l'enquête scientifique, ainsi que les problèmes généraux de la science comparée des civilisations étaient inconnus! Ce n'est donc pas sans étonnement qu'on lira certains passages cités ci-après.

1. L'attitude négative que j'avais adoptée (*Totémisme et Culte des Enseignes à Rome;* cf. ci-dessus p. 9, note 1) est aussi celle de Frazer (*Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 12-14) et de Warde Fowler (*The religious Experience of the Roman People,* Londres, Macmiilan, 1911, p. 25-26). Par contre G. Tucci a consacré dans un article (*Totemismo e Esogamia*, Rivista italiana di Sociologia, t. XVIII, 1913, p. 617-630) cinq pages à reprendre les documents sur les *Piceni* et le dieu-oiseau *Picus;* il utilise quelques faits comparatifs et conclut à tort : « nous avons d'amples traces d'un totémisme primitif chez les Italiques ».

2. Sur le totémisme des Celtes, voir en dernier lieu la discussion de S. Czarnowski, *Le Culte des Héros et ses conditions sociales*, Paris, Alcan, 1919, Appendice, p. 331-333, dont voici la conclusion : « en somme, il peut y avoir eu des totems en Irlande ; il n'en subsiste pas de traces certaines » : et en note : « de toutes les hypothèses qui ont été émises et qui concernent l'existence du totémisme celtique, une seule paraît solidement étayée, c'est celle que M. Salomon Reinach a formulée au sujet de l'ours de Berne. »

3. C'est pourquoi je crois inutile de discuter les théories sur le totémisme préhistorique européen, dont par exemple Déchelette s'est montré un partisan convaincu (*Manuel d'Archéologie préhistorique*, etc., t. 1, fasc. 1, Paris, Picard, 1918, p. 268-271), au point d'écrire : « la principale cause de la disparition de l'art magdalénien doit peut-être être cherchée dans l'évolution des croyances religieuses de l'humanité primitive, c'est-à-dire dans l'affaiblissement des pratiques totémiques ». Comment savoir, en effet, si les Magdaléniens et leurs prédécesseurs ou leurs successeurs en France étaient ou non répartis en clans, et qui plus est, en clans totémiques ?

J'ai analysé en détail, autrefois [1], les théories de Loret et d'Amélineau, et montré que ni leurs définitions du totémisme en général, ni les déductions que leur suggéraient certains faits de culte des enseignes et de zoolâtrie égyptiens ne pouvaient être admis comme des preuves d'un totémisme primitif. Cependant je n'avais pu convaincre Adolphe Reinach [2] qui, partant des faits étudiés par Loret, et admettant les grandes lignes de la théorie élaborée par ce savant, traça un tableau du totémisme dans l'Egypte préhistorique dont voici les éléments principaux.

« Combiné de manière à porter un fétiche, le mât primitif forme ce qu'on est convenu d'appeler l'*enseigne* du clan. Ce fétiche est généralement un animal dont le clan se croit issu, et dont il porte le nom. Les membres du clan s'abstiennent de le tuer autrement qu'en état de légitime défense, et de le manger, sinon en sacrifice solennel ; ils se considèrent comme ses descendants et ses alliés et pour mieux lui marquer leur attachement, s'efforcent de garder l'un des siens auprès d'eux, qu'on éveille, lave, pare, nourrit, promène chaque jour, comme on continuera à le faire dans les temples égyptiens : les bœufs Apis ou Mnévis, le bouc de Mendès, le chat de Bubaste, le crocodile du lac Mœris, l'uræus de Bouto, le vautour de Nekhbet, le lion de Léontopolis, etc., sont autant des vestiges de cette croyance qui a amené la domestication de tous les animaux qui en étaient susceptibles [3]. »

On remarquera dès maintenant qu'aucun document préhistorique, ni même des premières dynasties, ne contient de textes qui répondent au début de cette description : elle est uniquement reconstituée d'après des documents postérieurs de plusieurs milliers d'années, et sur la base de cette hypothèse

1. *Totémisme et Méthode comparative*, cf. ci-dessus, p. 9, note ; mon opinion a, paraît-il, été adoptée par Ankermann dans un mémoire signalé ci-dessus (p. 40, note 2) et que je n'ai pu me procurer.

2. Ad. Reinach, *L'Égypte préhistorique*, édition de la Revue des Idées, Paris, 1908.

3. *Loc. cit.*, p. 18.

que les tabous et les rites de préservation ou de propitiation dont l'usage n'est connu que pour le Nouvel Empire et l'époque ptolémaïque sont des survivances de ce totémisme préhistorique dont l'auteur veut prouver l'existence. De la même source dérivent les affirmations suivantes, dont les dernières sont entièrement hypothétiques. « Si le totem meurt, on le pleure solennellement ; pour entrer en communion plus intime avec lui, on danse en se revêtant de sa peau [1], et périodiquement une femme du clan s'unit à lui, usage qui persistait à Mendès du temps d'Hérodote, à Memphis et à Thèbes du temps de Diodore et qu'on voit pratiquer encore au temple d'Anubis à Rome sous le règne de Tibère [2] ; les documents nouveaux ne font guère que confirmer l'antiquité du groupement en communautés ou clans se considérant comme issus du même germe (*paït*), dirigées par des chefs, les *ropaïtou*, gardiens et pasteurs du germe ancestral dont leurs épouses renouvellent périodiquement l'énergie en s'unissant au totem souche du clan [3]. » Cette dernière affirmation reporte à l'époque préhistorique et présente comme un acte accompli régulièrement par tous les clans un rite de bestialité qui n'est certifié par aucun document peint, sculpté ou écrit de cette époque, mais seulement par des auteurs grecs et latins récents pour une période où l'ancienne religion égyptienne soit se décomposait, soit se pétrifiait, selon les localités.

Moins hypothétique est la déclaration que ces clans primitifs ont donné naissance aux nomes de l'Egypte dynastique, bien qu'Adolphe Reinach doive à ce propos faire intervenir des processus de fusion ou de disparition des clans primitifs qui permettent d'obtenir le chiffre des trente-six nomes classiques. Ces fusions se seraient surtout faites parce que le totem

1. Cf. encore p. 20 où l'auteur dit que le costume en peau de bête ou l'ornement formé d'une queue de bête portés par le chef est un caractère totémique; et p. 25 pour le caractère totémique de la peau de panthère. Voir sur ce point ci-dessous p. 196.
2. *Ibidem*, p. 18.
3. *Ibidem*, p. 52-53.

primitif serait devenu un dieu animal, puis un dieu humain à tête d'animal ou à attributs animaux : « le scorpion et l'hippopotame ne tardèrent pas à devenir les déesses Sarqit et Thouéris, le faucon et le chacal les dieux Horus et Anubis, etc. Peut-être cette transformation était-elle déjà en bonne voie au moment de la conquête de l'Egypte par les Horiens [1] ».

C'était aller bien vite, et chacune de ces affirmations de détail eût mérité une monographie avant que le caractère totémique des faits certains fût évident. Les points de vue de Loret, d'Amélineau et de Reinach furent encore systématisés et simplifiés par **M. Philippe Virey** [2], dont Maspero présenta la théorie générale de la manière suivante [3] :

Les races qui auraient conquis la vallée du Nil dans des temps très primitifs et les clans en lesquels ces races se partageaient avaient pour emblèmes et pour étendards des outils, des armes, des arbres et surtout des animaux « caractéristiques des pays qu'ils occupaient et du pays dont ils étaient originaires ». L'animal totémique passa dieu du clan lorsqu'il se confondit avec l'ancêtre patriarcal du clan, devenu dieu lui-même, lorsqu'il fut le corps où s'incarna l'esprit de l'ancêtre. « Sans insister par trop, remarque Maspero, sur les difficultés de cette transformation, disons que pour M. Virey les totems composés par exemple d'une hampe surmontée d'un ibis ou d'un chien noir se métamorphosèrent en un corps d'homme avec tête d'ibis ou de chien, c'est-à-dire en un dieu Thot ou Anubis, patron de la région où le clan séjournait, Hermopolis pour Thot, Cynopolis pour Anubis. Le totémisme aurait donc joué un rôle important dans la création du polythéisme égyptien : mais il ne saurait, selon M. Virey, prétendre à éclairer l'origine des cultes rendus aux animaux qui ne sont pas des totems ; ces derniers auraient servi, au moins pour la plupart, de demeures aux âmes des ancêtres. »

1. *Loc. cit.*, p. 19 et 20.
2. Philippe Virey, *La Religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1910.
3. Dans la *Revue Critique*, 1910, p. 219.

Or, si l'on se reporte aux exposés et aux discussions de Frazer, de Loisy et de Rivers sur le totémisme australien et mélanésien, on notera que le lien avec un culte localisé des ancêtres est caractéristique de certaines nuances du totémisme vrai, et que l'argument que Virey croyait négatif possèderait, dans les conditions actuelles de nos recherches, une valeur relative bien plus considérable que celui des emblèmes animaux et autres insignes de nomes et de clans prédynastiques auxquels, à la suite de Loret, il attribue la principale importance.

Quoi qu'il en soit, l'analyse du livre de Virey a donné l'occasion à **G. Maspero** de préciser quelques-unes des idées sur le totémisme qu'il avait déjà présentées à propos du manuel d'Erman [1] et de l'article cité d'Adolphe Reinach [2]. « Je suis d'accord avec Erman, disait-il, pour protester contre le préjugé qui veut qu'il n'y ait eu place dans la théologie égyptienne primitive que pour des doctrines ultra-barbares ou réputées telles : animisme, fétichisme, totémisme, et ainsi de suite ; si haut que nous remontions dans le passé, la religion égyptienne nous apparaît comme étant très vieille, très éloignée de ses origines, en possession déjà d'une théologie savante et subtile par bien des endroits. »

Il opposa la même réserve à la théorie d'Adolphe Reinach : « Tout ce que M. Reinach dit du caractère totémique de l'ancienne civilisation égyptienne devrait être repris point par point... Il me semble que nous avons encore trop peu de documents pour résoudre les questions très complexes qui se rattachent à ces faits. L'une des plus importantes est de savoir si l'épervier et le lièvre, par exemple, ont été pris pour totems parce qu'ils étaient des dieux, ou s'ils sont devenus dieux parce qu'ils étaient des totems ; en termes plus généraux, si les faits de totémisme qu'on relève en Égypte sont primaires ou secondaires. J'inclinerais pour ma part à les supposer secondaires ;

1. Analyse de Erman, *Die aegyptische Religion*, 2e éd., Berlin, 1909, dans la *Revue Critique*, 1910, p. 218.

2. Analyse d'Adolphe Reinach, *l'Egypte préhistorique*, dans la *Revue Critique*, 1908, p. 402-403.

ils sont le produit d'un raisonnement sacerdotal plutôt que d'un concept instinctif de la masse populaire. »

C'était, de la part de Maspero, prendre sur un point déterminé une attitude aussi négative que celle qu'opposèrent à ses théories de Rougé, Erman et d'autres égyptologues, et c'était bien vite aussi interpréter des faits dont au moins la contemporanéité avec les outils, les instruments et les tombes de la période prédynastique ne peut faire aucun doute, période sur la théologie et la caste sacerdotale de laquelle on ne possède guère de documents.

Ce même problème du rapport entre le dieu et le totem a exercé l'ingéniosité de Wiedemann ; il convient de s'y arrêter quelques instants, car il se pose aussi dans d'autres régions du monde d'où nous sont venus ces temps derniers des documents de nature à préciser les termes du problème égyptien.

Strabon remarqua [1] que la vache de Momemphis, le bœuf de Memphis, le bélier d'Héliopolis étaient des *théoi*, des dieux, au lieu que les autres animaux de la même espèce n'étaient que *hiéroi*, c'est-à-dire saints ou sacrés. **M. Wiedemann** a attribué une grande importance théorique à cette distinction et a fondé sur elle une explication ethnique dont il sera parlé plus loin : c'est à l'époque gréco-romaine que se serait introduite cette distinction entre l'animal-dieu, individu unique et spécialement choisi qui était adoré dans un temple à lui consacré, et ses congénères de même espèce qui étaient simplement sacrés [2].

A quoi Adolphe Reinach objecta : « pour ma part, je n'aperçois entre les deux termes qu'une seule différence logique : dans une même espèce, l'animal-dieu serait l'individu effectivement adoré dans le temple ; les animaux sacrés seraient tous les autres membres de l'espèce que respectaient, sans les adorer, tous les fidèles du temple, qui étaient originairement tous les membres du clan. Or toutes les transitions existent entre ces deux formes du culte zoolâtrique, et seules des nécessités pra-

1. Strabon, XVII, 1, 22.
2. A. Wiedemann, *Der Tierkult der alten Aegypter*, Das Alte Orient, t. XIV, n. 1, Leipzig, 1912.

tiques ont fini par les distinguer ; ainsi le bœuf Apis, animal-dieu, est choisi parmi tous les bœufs sacrés de la mouvance de Memphis ; à Crocodilopolis il n'y avait, semble-t-il, dans le naos qu'une image de Sovkou, alors que dans les étangs du temple on alimentait et vénérait de nombreux crocodiles.[1] »

Le cas du crocodile a depuis été étudié avec un soin parfait par M. J. Toutain[2] dont l'enquête a donné les résultats suivants : Le crocodile du nome Arsinoïte (anciennement Crocodilopolite) n'était pas la représentation vivante d'un dieu, mais il était vraiment dieu lui-même pour les habitants de ce nome, comme le taureau Apis pour les gens de Memphis. L'animal-dieu du nome possédait un grand sanctuaire dans la capitale Arsinoé, et un temple dans presque chaque bourgade, mais il ne portait pas dans ces diverses bourgades le même nom. M. Toutain a réussi à relever jusqu'ici une douzaine de ces noms, dont la plupart comme Souchos, Soknopaios, Soknebtynis, Petesouchos, renferment le nom du dieu principal *Sobk*, grécisé en *Souchos*, au lieu que d'autres noms comme celui de Pehneros sont des épithètes (le dieu au beau visage). Ce dieu Pehneros possédait un sanctuaire à Théadelphie, bourg important situé au sud du lac Moeris. Les fouilles de G. Lefebvre et de E. Breccia ont fourni des documents qui permettent de suivre l'histoire du culte de Pehneros pendant près de trois siècles, depuis 137 av. J.-C. jusqu'à 164 après J.-C. ; aucun doute ne subsiste que ce culte était bien rendu à l'animal comme tel, et comme parèdre local de Petesouchos ou de Sobk. M. Breccia a découvert une fresque qui représente la procession du dieu crocodile : on le portait momifié, couvert d'un drap blanc et la tête surmontée d'une haute couronne, sur une civière que le même archéologue a réussi à retrouver en parfait état de conservation.

Comme le dit Toutain[3], il s'agit donc d'une religion tout à

1. Adolphe Reinach, *Egyptologie et Histoire des Religions*, tir. à p. de la Revue de Synthèse historique, t. XXVII, 1913, p. 19-20, note.

2. J. Toutain, *Le culte du Crocodile dans le Fayoum sous l'Empire romain*, Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXI, 1915, p. 171-194.

3. *Ibidem*, p. 191-192.

fait originale, très dissemblable de la religion grecque et des cultes gréco-romains, car les animaux sacrés des Grecs, comme l'aigle de Zeus ou le paon de Héra, n'ont jamais été adorés en tant qu'animaux-dieux. De là l'étonnement de Strabon, de Diodore, de Plutarque. Quant à la succession des individus-dieux, elle se faisait comme pour Apis, et on notait avec soin la date à laquelle chaque animal divin s'était révélé pour remplacer son prédécesseur mort.

Seules des recherches comme celle de Toutain nous permettront de voir clair dans ce que qu'on désigne improprement sous le terme global de zoolâtrie égyptienne. Ce qui nous intéresse dans le cas cité, c'est le fait que chaque centre habité possédait son sanctuaire et que dans ces conditions, étant donnée la situation écartée du Fayoum, qui a dû assurer la persistance des conceptions populaires, on peut regarder comme très ancien, sinon même comme primitif, le culte du crocodile dans ce nome.

Peut-on conclure des faits connus que le crocodile était le totem d'un clan Crocodile primitif, qui aurait colonisé le Fayoum, et dont l'habitat aurait été ensuite inscrit administrativement sous le nom de nome crocodilopolite ? Peut-on dire que le culte rendu à l'animal, non seulement dans la capitale du nome mais aussi dans les bourgs, et sans doute, mais avec un luxe moindre, dans les villages, au crocodile comme tel, prouve un totémisme originel ? Plusieurs égyptologues n'hésiteraient pas à répondre par l'affirmative. Mais aux ethnographes cette affirmation semblerait exagérée, car nous savons que nulle part où se rencontre le totémisme vrai, le totem n'est l'objet d'un culte complet [1], même s'il a une valeur comestible ou économique générale, et moins encore s'il est un animal féroce ou nuisible.

Cette distinction est tellement importante que là où des animaux présentent un caractère à quelque degré divin, on discute pour savoir s'ils sont d'anciens totems ou si au con-

1. Cf. ci-dessus, p. 108-111.

traire ils ne doivent pas être classés en dehors du totémisme. Tel était le cas pour Samoa, où Turner [1] avait distingué deux catégories : les divinités de famille (ou de clan) et les divinités de village, les premières portant le nom générique de *aitu*, les secondes celui de *atua*. Ces diverses divinités se manifestaient sous la forme d'un animal, d'une plante, de l'arc-en-ciel, d'une pierre, etc., et ce domicile visible était l'objet d'interdictions du type ordinaire. La plupart des théoriciens (Frazer [2], Rivers [3], etc.) sont d'avis que, sinon les divinités de village, du moins les divinités de famille proviennent d'anciens totems et que la forme de religion samoane (avec prières, libations, temples et prêtres, donc avec un culte organisé) est un développement supérieur du totémisme primitif. On aurait donc eu dans ce cas un parallèle assez exact aux faits égyptiens et une base ethnographique pour interpréter les documents historiques de la vallée du Nil.

Or, si l'on se reporte, non pas seulement au résumé qu'en a donné Frazer, mais au texte original de Turner, on constate que ce parallèle n'existe pas, ou du moins dans le sens proposé. D'abord, les *atua* et les *aitu* sont en fait des génies protecteurs, des esprits, des démons, selon la forme de leur activité. Ce ne sont ni des totems, c'est-à-dire des représentants quelconques d'une espèce entière, ni des dieux proprement dits, bien que quelques-uns d'entre eux soient l'objet de prières et de libations ; mais ces actes rituels, si l'on tient compte des détails, sont coercitifs par eux-mêmes et contraignaient l'esprit à agir en tant qu'esclave du rite exécuté. Ces esprits sont vraisemblablement des esprits des morts, car, A. M. Hocart l'a bien démontré, il n'y a en principe aucune différence d'essence entre *atua* et *aitu ;* tous deux correspondent aux *kalou* de Fidji et tous ensemble sont appelés maintenant *temonio* par les in-

1. George Turner, *Samoa à hundred years ago and long before*, Londres, 1889, p. 17-77.
2. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 151-152, note et p. 166-167.
3. W. H. R. Rivers, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, J. A. I., 1909, 159-160.

digènes catholicisés (de *démon*) et *tevoro* (de *devil*) par les indigènes protestantisés [1].

Turner note expressément : 1° que ces « dieux » samoans n'ont aucun lien de parenté ni de descendance avec le groupe de famille ou de village qu'ils protègent; 2° que la répartition des *aitu* et des *atua* entre les unités sociales n'a pas réagi sur la réglementation des rapports matrimoniaux, ni comme exogamie, ni comme endogamie; 3° que la très grande majorité de ces dieux est constituée par les *war gods*, qui ont pour fonction de protéger ou d'aider, ou encore de conseiller, non pas la famille entière ou le village entier, sans distinction de sexe ni d'âge, fondés sur la seule base de la parenté consanguine ou sociale ou même locale, mais seulement un certain groupe spécial de la famille ou du village à savoir les hommes adultes capables d'aller à la guerre et aux expéditions de pillage. C'est ce détail qui fournit la clef du problème.

Chaque escouade guerrière à Samoa possédait son protecteur spécial, de qui dépendait le succès militaire, et qui pouvait prévoir l'issue de l'expédition. Il suffit de réduire en tableau les

1. A. M. Hocart, *On the meaning of Kalou and the Origin of Fijian temples*, Journ. of the Anthrop. Inst., T. XLIII, 1912, p. 437-449 ; *Ethnographical sketch of Fiji*, Man, 1915, p. 73-77 ; *The dual organisation of Fiji*, Man, 1915, p. 569; *On the meaning of the Rotuman word Atua*, Man, 1915, p. 129-131 ; et surtout *Spirit animals*, Man, 1915, p. 147-150; cf. p. 149 pour les *aitu* et les *atua* à Samoa ; c'est à proprement parler le fantôme du mort ; il peut apparaître désincarné ou incarné et n'a pas une prédilection spéciale pour telle ou telle espèce animale ; ni à Samoa, ni à Fidji, ni dans les autres îles étudiées par Hocart, on ne trouve cette idée que les esprits de tous les morts d'une même famille ne réapparaissent réincarnés que dans un seul et même animal. A Fidji les animaux en lesquels les morts se réincarnent « sont absolument sans relations avec quelque clan que ce soit et ne sont l'objet d'aucun tabou ; là où l'animal est lié à un certain clan ou à une certaine tribu ce n'est pas comme véhicule de l'esprit d'un mort mais seulement comme l'incarnation de l'esprit ancestral de la tribu, qui est appelé *vu* et ailleurs *tupua*... L'explication des faits s'obtient avec diverses hypothèses... Mais prétendre simplement que certaines gens ont des totems qu'ils ne peuvent pas manger ne dit rien à celui qui est au courant des problèmes scientifiques et trompe celui qui ne s'impose pas une grande prudence ».

Bref pour tout ce groupe d'îles, on doit reprendre la question sur des bases de fait nouvelles, et se garder des interprétations totémiques dont même celles de De Marzan pour Fidji (Anthropos 1900) sont entachées de parti pris et d'incompétence.

données de Turner pour voir que si les incarnations avaient été figurées plastiquement, on aurait eu une liste d'enseignes exactement comparable à la liste des enseignes égyptiennes, par suite du mélange d'animaux, de végétaux, d'objets bruts (pierres plus ou moins remarquables), d'objets manufacturés (panier, bol en bois, etc.), de corps célestes. Chacune de ces « incarnations », Turner le signale avec soin, servait principalement à fournir des présages de succès ou d'insuccès à la guerre et moins souvent de prospérité générale ou spéciale (agricole, par exemple), ou au contraire de maladie et de mauvaise récolte. C'est à ceci que se réduisait le plus souvent la fonction de ces « dieux » de village ou de famille. Ainsi le village qui avait pour protecteur collectif le « dieu » Tongo, lequel avait pour incarnation la chouette, considérait comme un signe de victoire prochaine si l'oiseau volait devant la troupe des guerriers en marche et comme un conseil de retraite si l'oiseau volait derrière la troupe où croisait son chemin. De même, une certaine famille avait pour « dieu » Tapaai, qui était présent dans une trompe marine : quand les guerriers de cette famille partaient en expédition, celui qui faisait fonction de « prêtre » soufflait dans la trompe ; si le son était rauque et inégal, c'était mauvais signe ; mais si le son était clair et harmonieux, on partait sous d'excellents auspices. Et ainsi de suite pour la grande majorité de ces divinités localisées, dont le nombre total se montait pour Samoa et les petites îles voisines (Savaii, Upolu, etc.) à plus de cent vingt.

C'est dire que les « divinités » de Samoa appartiennent à la même catégorie religieuse, magique et rituelle que les enseignes guerrières des Egyptiens prédynastiques, des Romains historiques, très probablement des Gaulois et des Germains et parmi les demi-civilisés actuels, des tribus guerrières de l'Indonésie (surtout de Bornéo) et de l'Afrique ; on les rapprochera aussi des protecteurs dits totémiques de certaines tribus nord-américaines, comme les Pieds-Noirs. Aucune monographie comparative n'a encore été consacrée à cette catégorie de protecteurs uniquement militaires, qui répond à des formes déterminées

d'organisation sociale et économique ; on s'est contenté d'en étudier certains éléments et certaines formes par rapport à la catégorie totémique d'une part, à la catégorie anthropomorphique (héros militaires, divinités guerrières, Victoire, etc.) de l'autre, sans voir qu'elle doit être étudiée pour elle-même. C'est sur ce seul point, mais non sur celui d'une prétendue survivance du totémisme, qu'il existe véritablement un parallélisme entre Samoa et l'Egypte.

Je passe en conséquence à l'étude des autres argument.

« Si on réduit la notion de totem à celle d'un fétiche, généralement animal, représentant d'une espèce avec laquelle la tribu se croît apparentée, et avec laquelle elle renouvelle périodiquement son alliance, fétiche qu'elle porte comme enseigne à la guerre ; si l'on accepte cette définition *minima*, mais suffisante, du totem, on peut dire qu'en nul pays le totémisme n'a eu des destinées aussi brillantes qu'en Égypte ; nulle part, sans doute, on ne pourrait mieux l'étudier. » Cette dernière phrase d'**Adolphe Reinach** [1] est certes de trop ; car le totémisme étant une institution actuellement vivante, c'est chez les peuples où il existe comme tel, notamment chez les Australiens, qu'on peut et qu'on doit l'étudier d'abord. Quant aux destinées d'un système religieux et social sur lequel on n'a encore pour l'Égypte des débuts jusqu'à la période gréco-romaine que des données aussi fragmentaires, elles me semblent au contraire enveloppées d'un nuage épais. L'idée de l'auteur est évidemment que c'est du totémisme que seraient issus tous les cultes d'abord zoomorphiques puis anthropomorphiques égyptiens, et que le totémisme aurait fourni le germe de ce développement à la fois multiple et systématisé qui, pendant cinq mille ans, a fait de l'Égypte un pays merveilleux.

Cette hypothèse, les égyptologues peuvent s'en rendre compte, est considérable ; pour qu'elle fût justifiée, il faudrait au moins que ses deux propositions fondamentales fussent définitivement acceptées : 1° que la tribu (ou plutôt le clan) se considérait

1. Adolphe Reinach, *Égyptologie et Histoire des Religions*, p. 17.

comme apparentée au totem ; 2° que des sacrifices périodiques aient eu lieu qui avaient vraiment pour but de « renouveler périodiquement l'alliance ».

Il n'est pas besoin de discuter longuement ce deuxième point. Adolphe Reinach se place sur le terrain de Robertson Smith et admet le sacrifice de communion totémique. Le seul cas sur lequel repose cette théorie n'est toujours encore que le sacrifice du chameau décrit par saint Nil et qui se place vers 400 *après* J.-C. ; aucun autre parallèle n'a pu être découvert, même pas chez les Australiens, dont les cérémonies périodiques, d'abord interprétées comme des cérémonies de communion et de renouvellement du lien totémique, sont maintenant reconnues pour être des cérémonies de multiplication. Bien mieux : on ne connaît aucun cas précis, je ne dis pas d'une cérémonie complexe, mais même d'un rite simple qui aurait pour but chez les totémistes vrais ou évolués de renouveler périodiquement leur relation spéciale avec l'espèce totémique animale ou végétale.

Et cela se comprend : chacun est dès sa naissance classé dans un groupe totémique défini, chez certains peuples d'après le père, chez d'autres d'après la mère. C'est une situation aussi définitive que chez nous de faire partie dès sa naissance d'une nation. Cependant, cette appartenance au groupe totémique n'est que potentielle, ou, si l'on préfère, restreinte, jusqu'à l'âge où l'agrégation définitive et complète, avec participation aux droits et devoirs communs, se détermine par la cérémonie d'initiation. Celle-ci ne concerne que les membres humains du groupe totémique ; la relation entre ces membres humains et les membres animaux est établie une fois pour toutes ; elle est constante, elle est indélébile et indestructible ; il n'y a aucune nécessité de la renouveler périodiquement. Ce serait comme si chez nous il était nécessaire de renouveler *périodiquement* sa qualité de Français.

Adolphe Reinach fait donc à propos du totémisme non pas égyptien seulement mais universel, une hypothèse qui n'a aucune base de fait, ni d'ailleurs ne saurait même être prouvée

pour l'Egypte primitive ; si celle-ci a possédé des cérémonies de ce type, ce que j'ignore (le seul argument semble fourni par les rites de bestialité sacrée sur lesquels je reviendrai plus loin), cérémonies d'alliance entre deux collectivités l'une animale, l'autre humaine, du type par exemple des cérémonies de paix, il vaudrait la peine de leur consacrer une monographie spéciale ; elles mettraient nécessairement en œuvre le schéma, que j'ai longuement étudié ailleurs [1], des rites d'agrégation, avec stades de marge et renforcements par étapes.

Faisant abstraction du mot *fétiche*, qu'il vaut mieux supprimer de notre vocabulaire parce qu'il est trop inconsistant [2], et qui d'ailleurs devrait être défini en ce qui concerne les enseignes primitives [3], laissant aussi de côté la discussion sur la tribu et le clan égyptiens primitifs que je pensais avoir réglée [4], il reste l'argument fondamental de l'apparentement des membres du clan égyptien (et plus tard des habitants du nome) à la divinité protectrice animale.

En ce qui concerne le crocodile, un fait de ce genre à signaler semble être l'épithète de *patropatôr*, aïeul en ligne paternelle, que Ptolémée César, le fils de César et de Cléopâtre, applique au dieu-crocodile Souchos, entre 44 et 30 av. J.-C. [5] ; mais ce texte unique est insuffisant pour affirmer que les rois d'Égypte appartenant à la famille des Ptolémée et leurs prédécesseurs jusqu'à la période préhistorique se croyaient descendus du crocodile-dieu. Si l'on découvrait en outre des parallèles en nombre suffisant relatifs à Apis, Mnévis, au chat et aux autres animaux-dieux des nomes, on posséderait une catégorie de faits dont sans doute le sens totémique ne serait pas

1. Voir mes *Rites de Passage*, Paris, Nourry, 1909, *passim*.
2. Cf. Vièra Kharouzina, *Ob upotrébliénii slova Fetishism* (*De l'emploi du mot Fétichisme*), Ethnographitcheskoie Obozriènie, 1908, livr. 76-77, p. 78-118.
3. Il faudrait chercher si les images placées sur les enseignes, et que nous ne connaissons que par des peintures, ont été aussi de vrais fétiches, c'est-à-dire des représentations plastiques qui ont été conservées dans des sanctuaires et ont été l'objet, sinon d'un culte organisé, du moins de rites déterminés.
4. Dans mon article *Totémisme et Méthode comparative*.
5. Toutain, *Le culte du crocodile*, etc., *loc. cit.*, p. 174.

évident, mais qu'on pourrait interpréter par rapport au totémisme.

L'autre cas bien connu est au contraire très ancien et remonte aux débuts mêmes de l'histoire d'Égypte : c'est celui de Horus, le faucon pèlerin. Les pharaons s'en disaient issus et s'intitulaient [1] liturgiquement « fils de Hor ». C'est ce fait qui a servi de base à toute la théorie du totémisme égyptien. Les arguments d'abord coordonnés par Loret [2] ont été repris et amplifiés par **M. A. Moret**, qui leur a consacré un article spécial [3]; ils ont été admis par Adolphe Reinach. La croyance à un lien de parenté entre le faucon Hor et le pharaon est hors de doute, et je suis persuadé que, quoi qu'en aient dit Maspero, Thierry et d'autres, c'est bien avec l'animal, mais non pas avec une divinité solaire incarnée dans l'oiseau, ni avec un esprit ou un génie protecteurs que ce lien surnaturel existait. Les parallèles modernes, surtout bantous méridionnaux, ont été réunis jadis par Sidney Hartland [4] ; aux faits qu'il a cités on peut maintenant en adjoindre d'autres. Le chef de clan, et plus encore le chef de tribu et de confédération, ainsi que sa famille, est chez un grand nombre de Bantous directement allié à une espèce animale. Mais une remarque est nécessaire.

Cette conception ne se rencontre que chez les peuples guerriers et conquérants dont l'organisation militaire est déjà très systématisée et chez qui la guerre est, comme chez les Alle-

1. Sur la titulature complexe des pharaons, cf. G. J. Thierry, *Het Aegyptische Koningschap* ; *I, De Titulatuur*, Leyde, 1913. Ce savant, ainsi qu'un autre égyptologue hollandais, M. Gronbeh, est résolument opposé à la théorie totémique ; cf. p. 28.

2. V. Loret, *L'Egypte aux temps du Totémisme*, conférences du Musée Guimet, t. XIX.

3. Alexandre Moret, *La Royauté dans l'Egypte primitive : totem et pharaon* ; Conférences du Musée Guimet, 1913, republié dans *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 143-196.

4. Sidney Hartland, *Totemism and some recent discoveries*, Folk-Lore, t. XII, (1901), p. 23-37 : j'en ai donné une analyse critique dans *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 317-320. Les tribus bantoues considérées sont : les Zoulou, les Bechuana, les Basouto, les Namaqua, les Herero, etc., toutes organisées militairement et, soit oligarchiquement au profit des familles puissantes, soit aristocratiquement, donc sur le même plan social probable que les tribus horiennes qui firent la conquête de l'Egypte à l'époque préhistorique.

mands de 1914, une véritable activité industrielle, destinée à augmenter la richesse en biens de toutes sortes (meubles et immeubles) du groupe et principalement de son aristocratie dirigeante. On peut regarder comme corollaire que l'animal qui est considéré comme le parent et l'allié de la famille royale est toujours une bête de proie : le lion, la panthère ou le léopard, le faucon, etc., ou chez des populations riveraines ou côtières, le crocodile, le requin. Le mécanisme psychologique est ici très simple : plus l'animal protecteur et apparenté au chef est fort et féroce, mieux est assurée la puissance brutale et la chance à la guerre de la famille royale. Si donc les premiers rois d'Égypte, ou le principal chef des bandes horiennes qui conquirent l'Égypte, ont eu pour animal-dieu le faucon pèlerin, c'est qu'ils étaient eux-mêmes des bêtes de proie, et qui se voulaient telles sciemment. Mais ceci nous introduit dans une région psychique, politique et sociale fondamentalement différente de celle du totémisme vrai, lequel est avant tout démocratique (ou du moins gérontocratique), fraternitaire et pacifiste. Il faut alors admettre, au cas où on croit possible le passage d'un totémisme primitif à un aristocratisme guerrier où le chef seul concentre l'ancienne relation spécifique, que les suivants de Hor, alors qu'ils envahirent l'Égypte, étaient au stade des Bantous méridionaux et avaient dépassé depuis longtemps le stade ancien proprement totémique, ce qui aurait exigé un laps de temps probablement considérable si l'on compare l'évolution des tribus bantoues depuis trois cents ans que les Européens les connaissent.

Si l'on désarticule le raisonnement des partisans du totémisme égyptien primitif, on le trouve formé des propositions suivantes :

1° Le pharaon se croit descendu du faucon ;

2° Le pharaon a absorbé les autres chefs de clan ;

3° Chaque chef de clan et sa famille se croyaient apparentés à un animal protecteur spécial ;

4° Cet animal protecteur de la famille royale était primitivement le totem du clan, lié par parenté spécifique à tous les membres du clan.

Je ne nie pas que cette série de propositions ne se présente dans un ordre logique parfait ; mais la seule qui soit certaine est la première ; tout le reste est forgé dans l'abstrait et rien, dans l'état actuel de l'ethnographie, ne lui fournit un début de preuve, même par analogie. Les documents égyptiens directs, c'est-à-dire les textes, manquent absolument. J'avais compté qu'une preuve parallèle à celle que fournit le faucon serait donnée par la panthère. Mon ami **Gustave Jéquier**, partisan décidé du totémisme égyptien, a entrepris une enquête approfondie sur ce point[1] et n'a abouti qu'à un résultat négatif. Il a d'abord réuni les faits africains modernes qui prouvent que la panthère et le léopard comptent parmi les totems royaux les plus répandus, et que l'usage de leur peau est réservé au clan royal chez de nombreuses tribus bantoues et hamitiques. Or, « la panthère (le léopard ou le guépard) ne joue pour ainsi dire aucun rôle dans le domaine mythologique ou religieux de l'Égypte ; parmi les innombrables animaux sacrés entretenus et vénérés dans les différentes villes, on ne rencontre jamais la panthère, peut-être parce que cet animal ne se rattache à aucun des groupes totémiques primitifs ; en effet, on ne le voit jamais paraître parmi les signes distinctifs des anciens clans[2] ». Si l'on considère pourtant que la peau de panthère ou pardalide n'était portée, sur les représentations funéraires, que par le propriétaire du tombeau, que c'était par suite un insigne réservé au chef de famille, lequel manifestement correspond à un chef de clan qui est, chez les totémistes évolués, le véritable intermédiaire entre la collectivité humaine restreinte et l'espèce animale, on verrait volontiers dans ce fait un argument en faveur du totémisme égyptien. Mais on arriverait ainsi à une étrange constatation.

Parmi les animaux qui sont vraiment répandus comme totems, l'un des plus importants en Afrique est la panthère ; celle-ci a joué certainement un rôle dans la vie psychique et sociale des

1. Gustave Jéquier, *la Panthère dans l'ancienne Égypte*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, t. IV, 1913, p. 353 372.
2. *Ibidem*, p. 363.

anciens Égyptiens, puisque « sa peau était réservée, dès la IIIe dnyastie aux seigneurs, aux chefs et plus tard aux prêtres[1] ». Or, c'est précisément cet animal qu'on ne rencontre ni comme insigne de nome et de clan, ni comme animal-dieu ! On peut sans doute raisonner à ce propos longuement, dire par exemple avec Jéquier que la panthère ne se laisse pas apprivoiser, ou qu'on utilisait sa robe parce qu'elle est très décorative ; cela ne change rien au fait fondamental que ce totem africain par excellence n'a pas existé comme totem en Egypte.

Quant à l'argument des tabous, c'est-à-dire des interdictions qui protégeaient la vie de tel ou tel animal considéré comme sacré, il n'a aucune valeur pour ou contre la théorie totémique. Je n'insisterai pas, ayant déjà exposé souvent que l'interdiction est le rite négatif qui complète le rite positif ; les archéologues semblent cependant éprouver de grandes difficultés à comprendre le sens interne des interdictions, puisque Salomon Reinach et G. Foucart en font même une institution spéciale et autonome !

En résumé, aucun des arguments énumérés ne présente une consistance suffisante pour entraîner la conviction. Tant qu'on n'aura pas prouvé, avec un nombre assez considérable de textes dont l'interprétation serait hors de discussion, que l'animal, le végétal ou l'objet figurés sommant le pavois (dit enseigne) représentaient une espèce vivante ou une catégorie de choses qui étaient censées apparentées à un groupe humain à cadres bien délimités, on ne pourra pas parler de totémisme au sens où l'entend même A. Reinach dans sa définition *minima* et où doivent l'entendre les ethnographes.

C'est sans doute à cause de cette difficulté que **M. Alexandre Moret**[2] s'est décidé à poser sur d'autres bases ce problème dont la solution lui paraît pourtant presque en dehors des possibilités historiques : « Je ne crois point démontrable, dit-il, l'existence du totémisme intégral en Égypte avec les documents actuels ; car c'est une Égypte déjà transformée que nous

1. *Ibidem*, p. 363 et 366.
2. A Moret, *Le ka des Égyptiens est-il un ancien totem* ? R. H. R., t. LXVII, 1913, p. 181-191 et *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 199-219.

font connaître les documents archaïques [1] ». Mais pour Moret, le totémisme est tout autre chose que pour les ethnographes : « Le *ka* est [à la fois] une enseigne de tribu, un nom de roi ou des particuliers, un génie protecteur, la source vitale d'où sortent, et où retournent, le roi, les dieux, les hommes, les choses, les forces matérielles et intellectuelles ; c'est enfin la nourriture qui entretient la vie universelle. Or les sociétés primitives, aux premiers stades de leur évolution, croient à une force suprême, qui réunit tous ces attributs, et même d'autres encore. Cette puissance, c'est le *totem*, à la fois signe de ralliement, marque distinctive, nom, substance, source de vie d'où l'on naît et à laquelle on revient par la mort, enfin nourriture des hommes. Si la définition du totem, que je présente ici d'après les théoriciens, est exacte [2] », c'est l'hypothèse que le *ka* est le totem qui est la plus juste. Et plus loin : « l'idée du *ka*, complexe comme je l'ai montrée, correspond-elle à une notion qui a pu être aux temps antérieurs, celle du totem, et qui a évolué ?... C'est aux ethnographes qu'il appartient de décider si le *ka*, aux aspects si variés, n'a pas à ses origines un caractère totémique [3] ».

La forme sous laquelle cette question est posée rend une réponse catégorique difficile « aux ethnographes ». Le premier point serait de savoir si toutes les notions que Moret réunit dans sa définition du *ka* s'y trouvent dès le début, disons sous les premières dynasties [4], ou si quelques-unes ne sont pas le

1. *Loc. cit.*, p. 188.
2. *Ibidem*, p. 189.
3. *Ibidem*, p. 191.
4. L'importance de l'argument chronologique ne semble pas appréciée autant qu'il le faudrait par les égyptologues, alors que c'est pourtant la pierre angulaire de la méthode historique. On voit utilisés à propos d'un même fait, et pêle-mêle, des documents qui datent de l'époque prédynastique, puis de la période ptolémaïqne ; on revient au Moyen Empire, ensuite aux dynasties thinites, pour finir par un fait du Nouvel Empire. J'exagère un peu ; mais fort peu. C'est pourquoi, dans notre monographie sur Le *Tissage aux Cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne* (Neuchatel, in-4°, 1916), Jéquier et moi avons pris le plus grand soin de suivre l'évolution de cette technique spéciale en ne mêlant pas les dates des documents. C'est exactement la même méthode qu'il faut appliquer, et aussi rigoureusement, à des recherches sur le *ka* ou sur les autres signes et concepts des Egyptiens.

produit des réflexions philosophiques, avec point de départ religieux, des prêtres et des fidèles vivant à des époques de paix relative et de plus haute civilisation. Le problème est alors le même, par exemple, que pour le *brahma* de l'Inde, pour la *baraka* des Sémites, pour la *sanctitas* latine puis chrétienne.

Le fait que ce sont ces termes, et non d'autres, qui se présentent à l'esprit montre aussitôt que si l'on veut suggérer un rapprochement du *ka* avec des notions et des termes « sauvages » correspondants, ce sont ceux de *manitou* chez les Indiens de l'Amérique du Nord, de *hasina* chez les Malgaches de *mana* chez les Mélanésiens et certains Polynésiens, etc., qui fournissent l'équivalence cherchée. Moret a en effet commis une confusion terminologique fort excusable chez un égyptologue. La notion de vie psychique et, par absorption de nourritures, de vie physique et celle de puissance surnaturelle sont contenues, non pas dans l'idée de *totem*, mais dans celle de *mana*, dont, comme on l'a vu ci-dessus [1], le totem, pourrait être une forme spéciale. Mais même ceci n'est pas prouvé.

D'ailleurs, la forme du signe qui représente deux bras levés avec les paumes droites et les doigts légèrement incurvés indique que le *ka* appartient à une tout autre catégorie que le totem. Si, comme je le crois, ce signe symbolise, par simplification, un geste de prière ou d'incantation, s'il rappelle une opération rituelle magico-religieuse, il est naturel que peu à peu le *ka* ait fini par centraliser les idées qui se rattachaient assez étroitement à la puissance diffuse qui est à la base même de toutes les activités, tant en religion qu'en magie. Mais il n'y a aucune espèce animale ou végétale, ni aucune catégorie d'objets que les deux bras humains levés puissent représenter normalement, et par suite le signe ne peut évoquer la notion d'identité spécifique et d'apparentement collectif qui est le nœud central du totémisme. Le *ka* comme enseigne appartiendrait donc à la même catégorie que le *khen*, lui aussi

1. Cf. ci-dessus p. 47-48 et 84-87.

enseigne, et qui représente, paraît-il, le placenta royal en tant que réservoir ou germe de la vie et de la force du roi [1]. N'étant pas égyptologue, je ne puis poursuivre l'argument au delà de ce point ; mais je dois rappeler de nouveau que les enseignes primitives sont formées à l'aide de signes nombreux, parmi lesquels ceux d'aspect animal ou végétal ne constituent qu'une série dont rien ne permet encore d'affirmer qu'elle ait été la plus importante, ni surtout qu'elle ait servi de point de départ et de modèle aux autres séries. Le plus que l'ethnographie puisse dire ici, c'est que les objets représentés comme enseignes avaient une valeur protectrice, et que ni un signe comme les deux bras levés, ni un signe comme le placenta ou d'autres du même ordre, ne peuvent avoir eu un sens totémique.

Aussi doit-on admettre, avec les limitations signalées antérieurement [2], l'attitude de Dussaud : « en partant de la notion de vie [disons : de la notion de *mana*], l'humanité a imaginé divers systèmes ; le système totémique en est un, le système égyptien en est un autre ; ils ont des éléments communs, mais ils ne s'identifient pas » [3].

Une autre remarque enfin s'impose : le totémisme n'est pas seulement un ensemble systématisé de croyances et d'actes magico-religieux ; il s'exprime aussi dans la vie sociale laïque par une réglementation des rapports matrimoniaux. Or, cet aspect du problème a été complètement négligé par Loret, par Amélineau, et depuis, par Moret, par Adolphe Reinach ainsi que par les autres égyptologues. On sait maintenant que cette réglementation ne prend pas partout la forme exogamique, mais qu'elle peut prendre aussi la forme endogamique : en Egypte, au moins dans la famille royale, c'est l'endogamie ou plutôt l'inceste entre frère et sœur, fils et mère, etc., qui était de règle ; l'institution a été étudiée récemment [4]. Le problème qui reste

1. C. G. Seligmann et Margaret A. Murray, *Note upon an early Egyptian Standard*, Man, 1911, p. 165-171.

2. Cf. ci-dessus, p. 84.

3. Dussaud, *loc. cit.*, p. 29.

4. Margaret A. Murray, *Royal Marriages and Matrilineal Descent*, Journal of the Anthrop. Inst., t. XLV, 1915, p. 307-325.

à résoudre est de déterminer quelle était la réglementation « aux temps du totémisme » supposé. On pourrait y arriver par une étude des généalogies au cas où il en existe, ce que j'ignore, pour les premières dynasties et en appliquant dans la mesure du possible la « méthode généalogique » élaborée par Rivers et qui a donné déjà en divers pays de bons résultats.

L'interprétation générale par le totémisme des faits primitifs de zoolâtrie égyptienne a par contre toujours été repoussée par **M. Jean Capart**, qui a repris l'historique de la question dans sa conférence de Louvain, où il admet comme caractères du totémisme vrai :

« 1° La parenté d'un groupe avec une espèce naturelle ; cette parenté n'est certifiée nulle part pour l'Egypte ancienne, où on constate que le culte des animaux s'adresse exclusivement à des individus animaux sous l'Ancien Empire, et à des espèces animales entières seulement pendant la période gréco-romaine ;

« 2° Les interdictions alimentaires : les textes parlent bien parfois d'interdictions de ce genre, mais elles ne concernent pas spécialement dans chaque nome l'animal sacré local. A Memphis, où cet animal est le taureau Apis, les tables d'offrandes énumèrent des pièces de viande de boucherie et les bas-reliefs figurent l'abatage du taureau destiné à être mangé ; de même à Thèbes, où c'est l'oie qui est sacrée, cet animal apparaît sur toutes les tables d'offrandes au mort ;

« 3° L'exogamie ; on sait que la règle en Egypte était l'endogamie ;

« 4° La coutume de prendre le nom de l'animal-totem ; il est de fait que les noms animaux ne sont pas rares en Egypte, mais ils sont toujours individuels, et aucun texte ne fournit la preuve que des collectivités entières fussent dénommées d'après un animal »[1]... ni, ajouterai-je, d'après l'animal, le végétal ou l'objet qui apparaît en qualité de protecteur sur le pavois des

1. Jean Capart, *Le Totémisme égyptien*, Semaine Religieuse, loc. cit., p. 274-278.

enseignes. Ces remarques modérées résument bien l'état de la question [1].

Bref, je ne dis pas que dans l'organisation des clans groupés en tribus conquérentes qui apparurent en Egypte aux temps préhistoriques il n'a pas existé, sinon un totémisme encore primitif, du moins des restes de totémisme ; je dis seulement que les arguments invoqués jusqu'à ce jour par les égyptologues sont insuffisants pour les ethnographes, et que le conseil que ceux-ci doivent donner à leurs confrères c'est de lire les quatre volumes de Frazer afin de se rendre compte de la multiplicité des détails et de la variété des formes que peut assumer chez les divers peuples actuellement bien étudiés une institution complexe dont les archéologues ont tendance à réduire le contenu en formules courtes et simples.

Dans ces conditions, je pourrais passer rapidement sur les théories ethniques du totémisme égyptien, n'était qu'elles se rattachent d'une part au problème du totémisme des Hamites situés au sud de l'Egypte, et de l'autre à celui du totémisme des Libyo-Berbères qui s'étendent depuis le Nil jusqu'aux côtes du Maroc.

1. Aucune allusion au totémisme n'est faite, je crois, dans le mémoire de Th. Hopfner, *Der Tierkult der alten Aegypter* publié en 1914 par l'Académie des Sciences de Vienne et que je ne connais que par la longue analyse qu'en ont donnée les *Archives Sociologiques* du regretté Waxweiler, Bruxelles, Institut Solvay, n° 32 (29 juin 1914), p. 820-822.

Selon cet auteur, « le culte des animaux dans l'Egypte ancienne avant et pendant la période de Negadah (ou période préhistorique) était dû à la crainte en ce qui concerne les animaux féroces ou nuisibles et à l'utilité pour la vache, le bélier etc. ; pour d'autres animaux, c'est leur conduite qui a paru « si intelligente à ces sauvages primitifs » qu'ils leur décernèrent un culte ; l'une des grandes preuves de cette intelligence supposée était fournie par les mesures d'approvisionnement et de sauvegarde que prennent instinctivement certaines espèces, notamment les rongeurs, et qui ont fait croire aux premiers Egyptiens que ces animaux connaissaient l'avenir. C'est la raison pour laquelle l'âme animale, quand elle a quitté le corps, est regardée comme capable de prédire l'avenir. C'est une zoolâtrie de ce type qui dominait en Egypte lorsqu'un peuple étranger y introduisit des divinités anthropomorphiques, qui fusionnèrent avec les animaux sacrés indigènes ».

C'est là une adaptation maladroite de la construction théorique de Wiedemann sur la base ethnique dont il est parlé plus loin.

CHAPITRE II

Le peuplement de l'Égypte. — Les opinions de Wiedemann et de Giuffrida-Ruggeri. — La théorie du totémisme hamitique de Seligmann et d'Ankermann. — Recherches sur le totémisme des Berbères. — Les documents classiques. — Les opinions de Bertholon, de Bates et de Gsell.

Le problème du mode de peuplement de l'Égypte aux temps préhistoriques (Paléolithique et Néolithique) a fait ces années dernières de grands progrès grâce aux découvertes de J. de Morgan, de Schweinfurth, de Petrie et de Reisner, aux mensurations d'Elliot Smith, aux recherches historiques de Bates et aux comparaisons anthropologiques de Giuffrida-Ruggeri. Cependant l'accord ne s'est pas fait encore sur certains points qui nous intéressent ici spécialement.

L'ancienne théorie, à laquelle les découvertes récentes ont porté le coup de grâce, était que l'Égypte avait été peuplée, peu avant les débuts de son histoire, par les immigrants sémitiques, ou d'une manière plus générale, asiatiques en comptant l'Arabie comme une partie de l'Asie. Actuellement, tous les égyptologues qui sont au courant des faits admettent l'origine africaine de la civilisation égyptienne. Mais on se heurte alors à trois possibilités, qui ont chacune des partisans : l'hypothèse nègre, l'hypothèse hamito-éthiopienne (Bruns) et l'hypothèse libyo-berbère (Blancs).

Si la population préhistorique de l'Égypte avait été formée de tribus nègres, les partisans du totémisme primitif posséderaient un argument important. Sans doute, une partie des Noirs, à savoir les Négrito, la majorité des Papous et les Pygmées ignorent le totémisme ; et parmi les Nègres Bantous et Soudanais, quelques-uns ne le connaissent pas. Mais la majorité

des Bantous, les Australiens, la majorité des Dravidiens le connaissent et lui ont même donné une forme définie qui est telle que le totémisme est l'un des pivots de leur organisation sociale. Ce ne serait pas une preuve, mais ce serait une présomption importante, en faveur de l'opinion de Moret et d'Adolphe Reinach, si les clans porteurs d'enseignes de l'époque de Negadah pouvaient être considérés comme les parents de race des Nègres banfous actuels.

Tel semble être le point de vue de **M. A. Wiedemann**, dont la théorie peut se résumer ainsi[1] : Dans la population primitive de l'Égypte, tout africaine, comme dans la plupart des peuplades nègres, chaque clan vénérait un totem animal ; on le voit figurer sur des enseignes ou dans de petites chapelles sur les vases et reliefs de la période de Negadah[2]. A l'aube des temps historiques, l'Égypte est conquise par un peuple venu d'Orient, beaucoup plus avancé comme civilisation ; il a des dieux anthropomorphes, chaque bande vénérant particulièrement l'un d'eux. Quand une bande s'établit au milieu de l'une des tribus primitives, le dieu animal de celle-ci est subordonné au dieu anthropomorphe des conquérants, d'abord comme attribut ; puis les deux divinités réagissent l'une sur l'autre et l'on voit apparaître des dieux à corps humain et à tête d'animal, comme Anubis à la tête de chien ; parfois un seul élément animal subsiste, comme les cornes de bélier d'Ammon. Entre Osiris, qui est resté exclusivement humain, et Horus, qui est entièrement faucon, il y a toute la série des stades intermédiaires. Au cours de l'histoire d'Égypte se seraient

1. Wiedemann, *Tierkult*, etc. ; cf. Ad. Reinach dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, t. V, 1913, p. 153.

2. On pourrait signaler, à propos de totémisme, les petites plaques de schiste trouvées dans les tombes préhistoriques et dont beaucoup sont taillées en forme d'animal (hippopotame, tortue, poisson, oiseau) ; on les considère d'ordinaire comme des palettes à broyer le fard vert, mais G. Jéquier, *Histoire de la Civilisation égyptienne*, Lausanne, 1913, p. 73-74, préfère y voir « des talismans ou des sortes de fétiches. » L'hypothèse que certains dessins d'aspect schématique peints sur les vases de Negadah représentent des chapelles n'est pa adoptée communément ; d'autres y ont vu le profil de forteresses et de palissades en bois, d'autres encore des bateaux sommés du pavois en guise de pavillon protecteur-magique ; cf. Charles Boreux, *Les poteries décorées de l'Egypte prédynastique*, Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques, t. I, 1908, p. 33-52.

dessinés des retours en arrière, des survivances, des évolutions progressives ; et parmi ces retours se placerait le culte des animaux-dieux de l'époque ptolémaïque.

Ce schéma est, comme on voit, très séduisant[1] : mais il se fonde sur un point de départ dont l'exactitude est loin d'être prouvée. Car on ne peut affirmer, ni le caractère purement animal des divinités (ou des génies protecteurs) préhistoriques, ni le caractère purement humain des divinités adorées par les envahisseurs postérieurs, ni enfin la possibilité d'une telle fusion entre les deux formes postulées par Wiedemann ; en tout cas l'ethnographie moderne ne fournit aucun exemple de ce genre qui soit certain[2].

En ce qui concerne la race primitive (au sens anthropologique du mot), Elliot Smith a démontré[3] que la proportion des éléments non pas même nègres mais négroïdes pendant la période préhistorique est à peine de 2 pour 100[4]. On pourrait, sans doute, objecter d'un point de vue ethnographique que cette proportion, obtenue d'après les squelettes découverts dans les tombes, n'a pas été celle de la réalité, et que l'élément nègre a pu posséder des rites funéraires (cannibalisme, exposition aux bêtes, etc.) tels que les cadavres disparaissaient sans laisser de traces. Mais jusqu'à preuve du contraire, il faut bien se baser sur le seul fait que nous ayons, et qui d'ailleurs est confirmé par ceci que, plus tard encore, l'élément nègre n'a joué dans la démographie égyptienne qu'un rôle très secondaire. L'argument se fonde sur les cheveux, souvent bien conservés, qui n'ont aucun caractère nègre, sur l'indice nasal et sur le prognathisme atténué.

Or, la forme sous laquelle se présentent ces trois criteria anthropologiques dans l'Égypte préhistorique ne correspond pas non plus aux caractères anatomiques de la race blanche

1. On trouvera un autre schéma, avec le totémisme comme point de départ, dans Adolphe Reinach. *Egyptologie*, etc., p. 18, note.
2. Les rapprochements avec certaines coutumes de l'Afrique Occidentale (Bénin, etc.) se fondent sur la théorie nègre.
3. G. Elliot Smith, *The ancient Egyptians and their influence upon the Civilization of Europe*, Londres, 1911.
4. *Ibidem*, p. 68.

dans sa branche aryenne (Nordiques blonds ou Alpins brachycéphales bruns) mais seulement, selon les uns, dont l'opinion sera examinée plus loin, à ceux de la race actuellement dite Berbère ou Libyo-Berbère, et selon d'autres à une race anciennement appelée, mais à tort, Hamitique. Un savant italien, **M. Giuffrida-Ruggeri**, a montré avec un grand luxe de documents, non seulement anthropologiques mais aussi géographiques, linguistiques et culturels [1], que l'opinion de Naville [2], de Seligmann [3] et peut-être de Jéquier qui plus prudent dit seulement des Égyptiens prédynastiques qu'ils « avaient le teint clair » [4], est inadmissible et que les Béja, les Abyssins actuels, les Ababdeh puis, plus au sud, les Dinka, les Galla, les Shilluk et tous les peuples composant le groupe dit des Hamito-Nilotiques appartiennent à une même race anthropologiquement distincte et irréductible qui est précisément celle des Égyptiens prédynastiques. Les termes antérieurs prêtant à confusion, on peut nommer cette race *Ethiopienne* avec Giuffrida-Ruggeri, ou *Race Brune* parce que ses représentants les plus typiques ont une peau qui va du brun clair au brun chocolat.

C'est à cette race qu'appartenaient selon lui, non seulement les Égyptiens prédynastiques, mais aussi ceux du *Groupe C* de

1. Je ne citerai que les travaux les plus récents de cet auteur sur le peuplement de l'Afrique Nord-Orientale (Egypte, Abyssinie, Somalie et Nil moyen): *Distribuzione e Origine dei Gruppi umani dell' Africa Nord-Orientale*, Archivio per l'Antrop. e la Etnologia, Florence, 1913, p. 135-162 ; *Autoctoni, Immigrati e Ibridi nella Etnologia africana*, Archivio, etc., 1913, p. 279-304 ; *Alcuni dati retrospettivi e attuali sulla Antropologia della Libia*, Archivio, etc. 1914, p. 255-288 ; la première partie de ce mémoire a paru en anglais, *Were the Pre-Dynastic Egygtians, Libyans or Ethiopians*, Man, 1915, p. 51-56 ; (ses thèses fondamentales ont été acceptées par Elliot Smith, *Professor Giuffrida-Ruggeri's Views on the Affinities of the Egyptians*, Man, 1915, p. 71-72) ; *Nuovi Studi sull'antropologia dell'Africa Orientale ; etnologia e antropometria delle popolazioni Eritreo-Somalo-Abissine è delle regioni vicine*, Archivio, 1915, p. 123-179,

2. Édouard Naville, *L'origine africaine de la civilisation égyptienne*, Revue Archéologique, 1913, t. XXII, p. 47-65 ; cf. p. 50 : « l'Egyptien de la période néolithique n'est point un Nègre ; il appartient au type caucasique ».

3. Seligmann, *loc. cit.* « ... cette grande Race Blanche, dont les Egyptiens prédynastiques constituent la branche la plus ancienne connue, et l'une des plus pures. »

4. G. Jéquier, *loc. cit.*, p. 81 : « les éléments d'origine soudanaise ou plutôt nubienne... ne sont que des exceptions. »

Reisner, découvert dans des tombeaux de la VIe à la XVIIIe dynastie. Cette même race avait été jusqu'ici nommée tantôt nubienne, tantôt soudanaise, termes à éliminer ; elle avait été aussi dénommée hamitique, d'après le type de langue que parlent la plupart de ses représentants actuels. Or, s'il est certain que l'égyptien primitif est une langue hamitique, qui n'a subi que plus tard des influences sémitiques, comme d'autre part l'habitat de cette race n'a été que peu modifié, et par suite ses conditions sociales n'ont que peu évolué, les Béja, les Galla, les Shilluk peuvent fournir, mieux que les Nègres bantous, une base comparative pour l'étude de la civilisation préhistorique de l'Égypte.

C'est bien ce qu'a vu **M. C. G. Seligmann** [1], dans un long mémoire, intéressant malgré de nombreuses généralisations prématurées. Je n'ai à examiner ici que sa conception du totémisme chez les « Hamites » anciens et actuels : « A l'exception d'un seul passage isolé de Maqrizi, dont il n'est pas certain qu'il concerne les Béja, et qui semble indiquer l'existence d'une forme quelconque du culte des animaux chez ce peuple, il ne semble pas y avoir de preuves qui fassent admettre que les animaux étaient associés à l'organisation sociale ou au culte chez les Béja païens, et on n'a découvert aucune trace de cultes animaux chez les Béja actuels. Par contre, des animaux sacrés existent chez les Hamites païens de l'Abyssinie, et parmi eux l'hyène, le serpent, le crocodile et le hibou ; mais il n'y a aucune raison de supposer que ce sont des totems. Chez les Galla méridionaux, il y a un culte des arbres bien défini : on révère beaucoup le baobab, en versant du lait une fois par mois sur ses racines ; on entoure son tronc ou ses branches d'un fil blanc et chaque année on sacrifie en son honneur un mouton noir ; ils honorent aussi le *worede* et le figuier sauvage ; un clan Galla se nomme *karayu,* qui est aussi le nom d'un arbre taboué pour le clan karayu des Wasanye. Les cultes animaux de l'ancienne Égypte sont si connus qu'il n'est pas nécessaire de citer

1. C. G. Seligmann, *Some aspects of the hamitic problem in the Anglo-Egyptian Soudan,* Journ. of the Anthrop. Inst., 1913, p. 593-705.

des faits. Cependant je puis dire qu'une étude attentive des documents me force à regarder les anciens Égyptiens comme certainement totémistes. Chez les Nilotiques du Soudan, les Dinka et les Nuer sont les seuls qu'on sait avoir un système totémique bien développé ; mais des cultes animaux existent chez les Shilluk ; leur héros civilisateur semi-divin Nyakang apparait toujours encore sous forme animale, et sa sœur Nikayia ou Nyakai vit dans le Nil, directement associée au crocodile. Les Jalua, tribu kavirondo du Haut Nil alliée aux Shilluk, ont un totémisme aberrant, car leur totem (*kwero*) est considéré comme un être malfaisant qu'il est louable de tuer. Chez les semi-Hamites comme les Nandi et les Suk, le totémisme existe avec certitude ; chez les Masai leurs voisins, le totémisme est moins visible, mais pourtant ne saurait faire de doute. Enfin les Hamites parlant bantou, tels que les Akamba et les Akikuyu, possèdent un totémisme caractérisé [1] ».

Si on laisse de côté le cas des Égyptiens, qui est en discussion, et celui des Galla sur lequel je reviendrai, on constate, en tenant compte des documents parus depuis la publication du mémoire de Seligmann, que le totémisme augmente de fréquence, de netteté et d'importance en allant du nord au sud : quand on arrive à la région des Grands Lacs, c'est l'une des institutions fondamentales ; et dès qu'on est sorti de la zone hamitique il règne le plus souvent sans partage. N'était l'Égypte ancienne, on devrait donc raisonner ainsi : puisque le totémisme se rencontre sous une forme définie et vraie chez les Nègres Bantous, sous une forme atténuée chez les métis de Bantous et de Hamites, et n'est que douteux, d'ordinaire même absent, chez les Hamites vrais, c'est une institution spécifiquement nègre-bantoue, et qui n'a pénétré chez les Hamites qu'à la suite de leur contact avec des Nègres.

Telle est aussi la conclusion de **Miss Alice Werner**, à qui l'ethnographie africaine doit tant de suggestions théoriques et de découvertes. Elle avait déjà fait remarquer à Seligmann que

1. Seligmann, *loc. cit.*, p. 653-654.

des faits. Cependant je puis dire qu'une étude attentive des documents me force à regarder les anciens Égyptiens comme certainement totémistes. Chez les Nilotiques du Soudan, les Dinka et les Nuer sont les seuls qu'on sait avoir un système totémique bien développé ; mais des cultes animaux existent chez les Shilluk ; leur héros civilisateur semi-divin Nyakang apparait toujours encore sous forme animale, et sa sœur Nikayia ou Nyakai vit dans le Nil, directement associée au crocodile. Les Jalua, tribu kavirondo du Haut Nil alliée aux Shilluk, ont un totémisme aberrant, car leur totem (*kwero*) est considéré comme un être malfaisant qu'il est louable de tuer. Chez les semi-Hamites comme les Nandi et les Suk, le totémisme existe avec certitude ; chez les Masai leurs voisins, le totémisme est moins visible, mais pourtant ne saurait faire de doute. Enfin les Hamites parlant bantou, tels que les Akamba et les Akikuyu, possèdent un totémisme caractérisé [1] ».

Si on laisse de côté le cas des Égyptiens, qui est en discussion, et celui des Galla sur lequel je reviendrai, on constate, en tenant compte des documents parus depuis la publication du mémoire de Seligmann, que le totémisme augmente de fréquence, de netteté et d'importance en allant du nord au sud : quand on arrive à la région des Grands Lacs, c'est l'une des institutions fondamentales ; et dès qu'on est sorti de la zone hamitique il règne le plus souvent sans partage. N'était l'Égypte ancienne, on devrait donc raisonner ainsi : puisque le totémisme se rencontre sous une forme définie et vraie chez les Nègres Bantous, sous une forme atténuée chez les métis de Bantous et de Hamites, et n'est que douteux, d'ordinaire même absent, chez les Hamites vrais, c'est une institution spécifiquement nègre-bantoue, et qui n'a pénétré chez les Hamites qu'à la suite de leur contact avec des Nègres.

Telle est aussi la conclusion de **Miss Alice Werner**, à qui l'ethnographie africaine doit tant de suggestions théoriques et de découvertes. Elle avait déjà fait remarquer à Seligmann que

1. Seligmann, *loc. cit.*, p. 653-654.

des faits. Cependant je puis dire qu'une étude attentive des documents me force à regarder les anciens Égyptiens comme certainement totémistes. Chez les Nilotiques du Soudan, les Dinka et les Nuer sont les seuls qu'on sait avoir un système totémique bien développé ; mais des cultes animaux existent chez les Shilluk ; leur héros civilisateur semi-divin Nyakang apparait toujours encore sous forme animale, et sa sœur Nikayia ou Nyakai vit dans le Nil, directement associée au crocodile. Les Jalua, tribu kavirondo du Haut Nil alliée aux Shilluk, ont un totémisme aberrant, car leur totem (*kwero*) est considéré comme un être malfaisant qu'il est louable de tuer. Chez les semi-Hamites comme les Nandi et les Suk, le totémisme existe avec certitude ; chez les Masai leurs voisins, le totémisme est moins visible, mais pourtant ne saurait faire de doute. Enfin les Hamites parlant bantou, tels que les Akamba et les Akikuyu, possèdent un totémisme caractérisé [1] ».

Si on laisse de côté le cas des Égyptiens, qui est en discussion, et celui des Galla sur lequel je reviendrai, on constate, en tenant compte des documents parus depuis la publication du mémoire de Seligmann, que le totémisme augmente de fréquence, de netteté et d'importance en allant du nord au sud : quand on arrive à la région des Grands Lacs, c'est l'une des institutions fondamentales ; et dès qu'on est sorti de la zone hamitique il règne le plus souvent sans partage. N'était l'Égypte ancienne, on devrait donc raisonner ainsi : puisque le totémisme se rencontre sous une forme définie et vraie chez les Nègres Bantous, sous une forme atténuée chez les métis de Bantous et de Hamites, et n'est que douteux, d'ordinaire même absent, chez les Hamites vrais, c'est une institution spécifiquement nègre-bantoue, et qui n'a pénétré chez les Hamites qu'à la suite de leur contact avec des Nègres.

Telle est aussi la conclusion de **Miss Alice Werner**, à qui l'ethnographie africaine doit tant de suggestions théoriques et de découvertes. Elle avait déjà fait remarquer à Seligmann que

1. Seligmann, *loc. cit.*, p. 653-654.

les Wasanye, qui sont dendrolâtres, ne sont pas de vrais Galla [1]. Depuis, elle a montré qu'avant de recourir à l'explication par le totémisme il convient de recueillir des documents détaillés : les clans Galla, et notamment le plus important de tous, celui des Uta, se considèrent comme descendus du ciel [2] ; de même le totémisme des Pokomo, qui sont voisins des Galla et leur sont souvent mélangés, est hypothétique, comme ne sont probablement pas totémiques quelques animaux sacrés chez les Wanyika que des observateurs précédents avaient directement classés comme totems [3].

1. Cf. Seligmann, *loc. cit.*, p. 653, note 5.

2. A. Werner, *Some Galla Notes*, Man, t. XV, 1915, p. 17-22.

3. A. Werner, *The Bantu Coast Tribes of the East Africa Protectorate*, Journal of the Anthrop. Inst., t. XLV, 1915, p. 345 : « Il reste à dire quelques mots du totémisme. Autant qu'on peut en juger en ce moment, les indications sur son existence chez les tribus Nyika (terme collectif signifiant Gens du Désert qui est appliqué à toutes les tribus de l'intérieur par les Swahili et les Arabes des côtes tels que les Giryama, les Rabai, les Duruma, les Digo, les Kauma, les Chonyi, les Dzihana, les Kambe et les Rihe) sont rares et incertaines. Les tabous en usage chez certains clans des Pokomo peuvent ou non être totémiques : ainsi les membres du clan Moaji de la tribu pokomo des Mwina ne mangent pas le poisson *fyoka* que d'autres clans estiment excellent. La nature totémique de trois petits oiseaux révérés par les Giryama, les Chonyi et quelques clans Kauma est plus probable ; je n'ai rien pu savoir à ce sujet en ce qui conserne les Kambe, les Dzihana et les Rihe. Ces oiseaux sont le *kasiji*, le *katsenzere* et le *kasegene*. Hollis les avait donnés comme étant des totems de divers clans ; mais mon enquête n'a pas confirmé les détails qu'il donne. M. Champion dit que les clans sont divisés en deux sections, selon l'oiseau qui est taboué (*zira*) ; ainsi les clans Kisa, Maganjoni et Parwa « évitent » (ne tuent ni ne mangent) le *kasiji* ; les Milalani, les Kidzini et les Milulu le *katsenzere* ; Bundi, le chef d'une fraction des Kauma, affirma qu'aucun clan des Kauma n'éprouve de scrupules à manger l'un des trois oiseaux, sauf les A-Mongwe qui les « évitent » tous les trois ; mais un autre Kauma dit que tous les Wanyika honorent le *kasiji* et nia, contrairement à ce que disent les Pokomo, que cet oiseau cause des dommages dans les champs de riz Un autre animal qui est taboué pour quelques clans Chonyi, et qui peut ou non avoir été totem est le fourmillier, que concernent des croyances et des coutumes spéciales : quand un fourmillier a été tué, on crie sur son cadavre des lamentations funéraires « dans l'espoir que sa chair sera grasse » ; en creusant la terre pour le chasser, on lui donne un autre nom que le sien, sinon, croit-on, il échapperait. Hollis a aussi classé comme totems un poisson, le porc et quelques autres animaux dont on ne doit pas manger la chair ; mais je doute qu'on puisse les classer de cette manière. »

On peut voir par cette citation empruntée à une observatrice qui, née je crois en Afrique, en connaît en tout cas de nombreux langages et dialectes, et est bien au courant des méthodes et des théories générales de notre science, qu'il faut se garder de systématiser trop vite sur la foi de documents superficiels.

Mais Seligmann tient à ce que le totémisme soit un bien hamitique ; et **M. Bernard Ankermann**[1] vient d'aller plus loin encore dans cette voie, en prétendant que ce sont les Hamites préhistoriques de l'Égypte qui ont d'abord inventé le totémisme, que cette institution est ensuite descendue vers le Sud et a fini par s'implanter chez les nègres Bantous. Voici le résumé de sa théorie, que j'emprunte à Goldenweiser[2]. Mais d'abord il faut signaler qu'Ankermann admet la définition classique ; le totémisme est pour lui « la croyance qu'un groupe d'apparentés par le sang (clan) se trouve vis-à-vis d'une espèce animale, végétale, etc., dans une relation spécifique, permanente et indissoluble qui est communément conçue comme une parenté de sang et qui impose aux deux parties certaines obligations ». La forme primitive de descendance totémique aurait été la filiation paternelle et le facteur primitif de formation aurait été la localisation. C'est par des migrations, des contacts et des métissages de peuples et de civilisations que se seraient établies les formes composites à double ligne de descendance.

La « couche primitive » où le totémisme se trouvait sous sa forme originelle, c'est-à-dire avec la descendance paternelle et l'exogamie, se rencontrerait selon Ankermann chez les Hamites et les Hamito-Bantous comme les Nandi et les peuples situés plus au sud, de part et d'autre du Nil. Par suite le totémisme égyptien aurait été une institution hamitique, et c'est aux Hamites que les Nègres auraient emprunté les conceptions et les institutions totémiques.

Les objections qui ont été opposées ci-dessus à la théorie de Seligmann valent, et plus fortes encore, contre la théorie d'Ankermann. Il s'en rend certainement compte puisque son exposé se termine ainsi : « malheureusement, cette construction est tout entière hypothétique, et ne peut même être prouvée. Il faut donc se contenter de la considérer comme un stimulant

1. B. Ankermann, *Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika*, Zeitschrift für Ethnologie, 1915, p. 114-180 ; je n'ai pu me procurer ce mémoire.

2. Goldenweiser, *Analyse* de l'article d'Ankermann, *American Anthropologist*, 1916, p. 575-580.

pour des recherches ultérieures ; il faut relever les traces de totémisme chez les peuples hamitiques, et il serait particulièrement précieux d'obtenir des renseignements plus précis sur les Foulbe, car on les suppose totémistes. [1] »

On s'associe volontiers à ce désir, et l'on espère que grâce à l'impulsion donnée récemment aux recherches ethnographiques dans toute l'Afrique Occidentale française [2], les renseignements désirés viendront compléter ceux qu'on doit déjà à d'excellents savants comme Maurice Delafosse [3], Henri Gaden [4] et Henri Carbou [5]. En attendant, les documents qu'on possède actuellement sur les Hamites et les Hamito-Nilotiques ont été analysés par Seligmann et on a vu ci-dessus à quels résultats conduisaient les recherches complémentaires de Miss Werner. Aussi ne s'étonne-t-on que médiocrement de voir Ankermann juxtaposer à sa « théorie hamitique » une théorie juste contraire, à savoir la « théorie nègre » : « en ce moment nous devons admettre que le totémisme est une institution nègre indigène, jusqu'à ce que nous puissions trouver une autre explication pour les particularités du système Nandi et de ceux qui lui ressemblent [6]. »

Or, je suis entièrement d'accord avec Goldenweiser [7] quand il remarque à ce propos : « toutes ces interprétations ne sont qu'un exemple de plus du dogme de diffusion élaboré par Graebner. Pourquoi faut-il supposer que la coexistence de la descendance paternelle et de la descendance maternelle dans une même tribu est la conséquence d'un mélange de peuples ? Quelle preuve a-t-on que le totémisme primitif était paternel et

1. Ankermann, *loc. cit.*, p. 178.
2. Le Gouvernement général de l'A. O. F. a commencé en 1916 la publication de l'*Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes historiques et scientifiques*, fondé en décembre 1915 par arrêté de M. Clozel. La section, *Ethnographie et Folklore* (p. 215-362) comprend plusieurs monographies excellentes.
3. Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose, 3 vol., 1912.
4. Henri Gaden, *Le Poular, dialecte peul du Fouta sénégalais*, Paris, Leroux, 2 vol, 1913.
5. Henri Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai*, Paris, Leroux, 2 vol, 1912.
6. Ankermann, *loc. cit.*, p. 178.
7. Goldenweiser, *American Anthropologist*, 1916, p. 580.

local, et que la distribution des clans totémiques à travers plusieurs groupes locaux est due à ce même mélange de peuples? Pourquoi poser comme postulat qu'un type particulier de civilisation est la base du totémisme ? Et pourquoi identifier cette civilisation entière avec un seul peuple ? A toutes ces questions l'ethnographe critique ne peut opposer qu'une seule réponse », à savoir : la réponse négative. Aussi doit-on recommander la prudence dès lors qu'abandonnant un domaine où le contrôle ethnographique direct est possible, on se hasarde à tenter d'expliquer certains faits du passé, et même d'un passé le plus éloigné possible comme celui de l'Égypte préhistorique.

On vient de voir que les essais de retrouver des points d'appui dans le Soudan égyptien ne conduisent pas même à des approximations suffisantes. Il vaut donc la peine de faire la même enquête vers l'Ouest, c'est-à-dire chez les populations qui, sous le nom de Berbères, occupent aujourd'hui encore toute une zone du continent africain, zone qui, comme celle des Hamites nilotiques, a eu sa limite méridionale modifiée incessamment au cours des siècles par la poussée de l'élément nègre. Ce sont de nouveau les mêmes facteurs naturels et sociaux que nous allons rencontrer en recherchant les traces possibles de totémisme chez les Libyo-Berbères et chez les Berbères occidentaux.

Il est toujours encore difficile, bien que les matériaux d'étude commencent à s'accumuler, de distinguer dans la religion des Berbères ce qui est vraiment indigène de ce qui y a été introduit successivement par les Égyptiens, les Phéniciens, les Romains, le Christianisme, l'Islam et les Nègres.

Pour les Égyptiens, des recherches récentes, notamment celles de M. Oric Bates[1], obligent à retourner plusieurs propositions admises jusqu'ici, et à regarder les ressemblances, ou même les identités de coutume et de croyance entre les deux groupements comme dus à une influence libyo-berbère primitive en Égypte plutôt qu'à une influence égytienne historique

1. Oric Bates, *The Eastern Libyans*, Londres, Macmillan, 1914.

en Berbérie orientale. L'action des Phéniciens n'a été tant soit peu profonde que dans la zone côtière de colonisation, notamment dans la Tunisie actuelle.

Quant aux Romains, il ont, comme partout, identifié les divinités révérées dans les pays conquis à certaines de leurs puissances, sans jamais faire œuvre de propagande destructive des croyances et des cérémonies indigènes, comme l'a bien montré en dernier lieu M. J. Toutain [1]. L'influence des Romains, par suite de leur système d'occupation, de colonisation et de civilisation économique, s'est étendue dans l'Afrique du Nord entière, aussi bien dans les vallées où passaient les grandes routes militaires et commerciales que dans les massifs montagneux [2].

Puis vint l'influence chrétienne sous ses deux formes, monastique et rituelle, dont le degré de pénétration n'est pas encore déterminé avec certitude. Elle ne paraît pas avoir atteint directement la modalité des cultes locaux, ni celle des croyances en cours. L'Islam hérita de tout cet amalgame complexe : non seulement il ne déracina pas les pratiques et croyances plus anciennes, mais, bien mieux, il en adopta plusieurs en les teintant d'une nuance nouvelle qui les rendit licites dans le monde musulman tout entier, où les magiciens moghrébins, par exemple, ont été très tôt considérés comme les plus doctes et les plus puissants de tous.

Si l'on pouvait démontrer que le totémisme a existé chez les Berbères dès l'époque proto-historique, cette découverte ne serait pas sans conséquences directes sur la théorie du totémisme égyptien primitif, pour les raisons indiquées plus haut.

Peu d'auteurs se sont occupés de ce problème. René Basset [3] ni Doutté [4] n'ont étudié spécialement les croyances et pratiques

1. J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, première partie, t. III : *Les Cultes indigènes nationaux et locaux* ; fasc. 1, *Les cultes africains et ibériques*, Bibl. de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, t. XXXI, Paris, 1917, p. 1-119.

2. Sur la répartition géographique des lieux de culte préromains et romanisés dans l'Afrique du Nord, voir Toutain, *loc. cit.*, p. 90-93.

3. René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, R. H. R., t. LXI, 1910, p. 291-342.

4. Edmond Doutté, *Les Aissoua à Tlemcen*, Châlons, 1900, dit (p. 8) du

concernant les animaux et les plantes dans l'Afrique du Nord ; Stéphane Gsell a analysé deux cas possibles de totémisme chez les Libyens et penche vers l'affirmative [1] ; Oric Bates ajoute quelques faits modernes. Seul Bertholon a consacré un chapitre d'un de ses articles à ce qu'il nomme « le totémisme libyque » [2]. Mais son exposé, au surplus confus, est inexact en ceci que le mot *totem* y est pris dans le sens de *symbole,* ce qui permet des affirmations comme : « le totem avec lequel s'est identifié le culte de Tanit a été la hache » ; ou : « après la hache, le totem le plus universellement répandu paraît être le palmier » ; ou encore : « le taureau est le totem d'une divinité libyque ». Tout ethnographe au courant, même superficiellement, des données du problème totémique voit aussitôt que ce n'est pas d'une marque ou d'un symbole figurés ou décrits [3] qu'il s'agit, mais qu'il faudrait démontrer la relation d'une espèce d'objets eux-mêmes avec un certain groupe social. Cette confusion théorique a empêché Bertholon de tirer parti autant qu'il l'aurait pu des faits recueillis en Tunisie par Monchicourt, en Algérie et au Maroc par Basset, Bel, Destaing, Doutté et Westermarck. C'est pourquoi je me vois obligé de grouper ici un certain nombre de faits, sans prétendre que mon exposé soit complet ni définitif.

L'existence très ancienne d'un dieu-bélier chez les Libyens est connue depuis longtemps. Sa principale manifestation était localisée dans l'oasis de Siouah (Siwah). Jusqu'à ces temps derniers, on le regardait comme une importation égyptienne et

déguisement en chameau : « il ne semble pas qu'il y ait lieu de soupçonner quoi que ce soit se rapportant au totémisme » ; dans *Religion et Magie dans l'Afrique du Nord,* Alger, 1909, il se refuse, p. 484, à admettre pour l'Afrique du Nord la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith.

1. Stéphane Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord,* t. I, Paris, 1913, p. 246-247.

2. Bertholon, *Essai sur la Religion des Libyens,* tir. à part de la *Revue Tunisienne,* 1909, p. 57-69 et 72.

3. Pour l'interprétation de ces symboles et pour leur rapport avec les divinités célestes préromaines Saturnus et Cœlestis, voir Toutain, *loc. cit.,* p. 22-24, 29-34. Selon Toutain, *ib.,* p. 25, 31, 35-37, 95, ces deux divinités seraient d'origine punique ; mais cet archéologue ignore les rcherches de Bates, qui ont prouvé la « phénicisation » de ces divinités berbères, plus anciennes.

comme une forme locale du dieu thébain Ammon, qui plus tard identifié au dieu-soleil égyptien Ra, joua un rôle important en tant qu'Ammon-Ra. C'est ce dieu complexe que représentaient certaines gravures sur roche du sud oranais où se distingue un bélier portant entre ses cornes un disque qu'on regarde comme solaire [1]. M. Oric Bates vient de démontrer [2] que toute cette théorie est à retourner : les Égyptiens ne sont pas parvenus dans l'oasis de Siwah dès la XVIII[e] dynastie, comme on le croyait, mais seulement à l'époque ptolémaïque ; et les légendes justificatives recueillies par les explorateurs grecs ne sont guère autre chose que des « dragoman stories » récentes. Le dieu-bélier de Thèbes et le dieu-bélier de Siwah ont existé indépendamment l'un de l'autre depuis une haute antiquité, et tous deux indépendamment de la divinité inconnue représentée sur les rochers du sud oranais. Ces gravures rupestres datent d'ailleurs de 10 à 12.000 ans, et sont par suite antérieures à la formation syncrétique d'Ammon-Ra à Thèbes [1]. Indépendant aussi était le dieu-bélier que les Tyriens fondateurs de Carthage trouvèrent chez les indigènes berbères et adoptèrent sous le nom de Baal-Hamon, où *baal* est une simple épithète de majesté divine. Le culte du dieu bélier subsistait au XI[e] siècle de notre ère dans la tribu berbère des Beni Lamâs de l'Atlas marocain [3], et je crois bien qu'on doit lui rattacher certains éléments de l'importante cérémonie marocaine dite *Aïd el Kebir* ou *Fête du Mouton* aux diverses formes de laquelle Westermack a consacré une excellente étude [4]. « L'animal

1. Basset, *Recherches*, p. 302-303 ; Stéphane Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 250-252. On peut laisser de côté les hypothèses fragiles autant que compliquées de Bertholon dans *Essai sur la religion des Libyens* et dans Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale*, Lyon, 1913, p. 611-612 et 616-618, et les rapprochements avec l'Égypte conseillés par Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXXV, 1917, p. 87.

2. Oric Bates, *loc. cit.*, p. 189-200.

3. Franz Stuhlmann, *Ein Kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures*, Hambourg, 1912, p. 101, se basant sur les recherches directes des préhistoriens Flamand et Schweinfurth.

4. Edward Westermarck, *The popular Ritual of the Great Feast in Morocco*, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 131-182.

qu'on sacrifie lors de l'Aïd el Kebir est le plus souvent un mouton ; mais les gens qui n'ont pas de mouton ou qui sont dans l'impossibilité d'en acheter un sacrifient une chèvre ; parfois ou tue un jeune taureau ou un jeune chameau ; mais dans ce cas il est nécessaire de sacrifier aussi un mouton. On affirme que le sacrifice le plus méritoire est celui d'un *bélier* et que le mérite, en sacrifiant d'autres animaux, décroit selon que cet animal est une brebis, un bouc, une chèvre, un jeune taureau, une vache, un chameau mâle ou un chameau femelle »[1]..Cette échelle des mérites est très intéressante ; je doute qu'elle trouve sa justification dans des textes musulmans anciens, car le sacrifice le plus méritoire dans l'Arabie préislamique et des débuts de l'Islam était celui d'un chameau. Les ressemblances entre les cérémonies pastorales proprement arabes et la fête de l'Aïd el Kébir prouvent seulement qu'une même condition économique a en deux pays éloignés produit un même système cérémoniel.

Le dieu-bélier représenterait-il un ancien totem ? Bates formule l'hypothèse pour les habitants de l'oasis de Siwah[2] sans autrement insister, et l'on ne possède pas d'arguments pour l'appuyer. Si le bélier n'a été qu'en deuxième phase une divinité pastorale, et plus tard seulement l'incarnation permanente d'un dieu protecteur et multiplicateur des troupeaux, on rencontrerait des légendes, sinon des affirmations, touchant l'origine ovine des clans ou tribus berbères dont le bélier a été

1. Westermark, *ibidem*, p. 140-141. En outre le mouton à sacrifier doit avoir, non pas une queue courte comme une chèvre, mais une grosse queue bien touffue, ainsi que de longues oreilles et de longues cornes. Le meilleur de tous les sacrifices est celui d'un bélier qui a des cercles noirs autour des yeux (sorte de bélier pour laquelle chaque tribu, ou presque, a un nom spécial) probablement parce qu'il semble ainsi peint avec de l'antimoine ; mais un bélier à tête entièrement blanche est également un excellent animal de sacrifice. Si l'animal réussit à s'évader au moment où on le lie, on doit le laisser aller et le remplacer par un autre (*ibidem*,p. 141) ce qui peut s'interpréter de deux manières : en supposant que la volonté du bélier, jadis animal divin sinon dieu lui-même, est déterminante ; ou bien que la volonté divine, de nos jours celle d'Allah, indique ainsi que le sacrifice de cet animal particulier ne lui serait pas agréable.

2. Bates, *loc. cit.*, p. 195.

le totem. Le seul argument à invoquer serait que ce culte ne paraît pas avoir été universel du Maroc à l'Égypte mais localisé dans certains groupements.

Le dieu-taureau Gurzil est connu par un auteur du VIe siècle après J. C. qui était d'origine africaine. Dans son poème *la Johannide*, Corippus en cite à maintes reprises le nom[1] : c'était le dieu principal des Laguatan, peuplade de la Tripolitaine actuelle ; son prêtre Ierna se distingue au combat ; ses adorateurs lancent un taureau contre leurs ennemis, avant d'engager la bataille, ou bien se font précéder d'une statue du dieu, en bois et en métal, en forme de taureau[2]. Le culte de cette divinité subsistait encore dans la même région au XIe siècle de notre ère, notamment chez les Hoouara, qui, selon El Bekri, demandaient à un dieu Gorza, dont l'idole en pierre était située au sommet d'une colline, de protéger leurs troupeaux[3]. Il est douteux que le tabou des femmes de Barca de manger de la viande de vache[4] soit en relation avec ce dieu Gurzil, car il a pu être simplement destiné à empêcher les mères de voir tarir leur lait.

Mais le rôle rituel joué par des animaux d'espèce bovine dans quelques cérémonies modernes doit être signalé, notamment lors de certaines processions destinées à faire tomber la pluie et qui, par suite, font également partie de l'ensemble cérémoniel agraire. A Aïn Sefra (sud oranais), si la cérémonie de la *Ghondja*, cuiller en bois habillée en poupée et que les vieilles femmes et les enfants invoquent en la promenant[5], n'a pas

1. Sur le dieu Gurzil et Corippus, voir Gsell, *Histoire*, p. 244 et surtout Bates *Eastern Libyans*, p. 187-188, qui voit dans Gurzil un dieu solaire. Il me semble que le caractère solaire de ce dieu, s'il était prouvé, a dû s'ajouter relativement tard au caractère primitif qui en faisait un dieu pastoral, protecteur des troupeaux, et dont par suite la forme animale a dû être antérieure.

2. C'est à tort que Ad. Reinach veut voir dans cette statue une enseigne totémique, R. H. R., t. LXIV, 1911, p. 104.

3. Basset, *Recherches*, p. 303, et Bates, *loc. cit.*, p. 188, citant El Bekri.

4. Cf. Bates, *loc. cit.*, p. 177.

5. Alfred Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse*, tirage à part du Recueil publié en l'honneur du Congrès des Orientalistes à Alger, 1905 ; sur la Ghondja, cf. p. 39-41 ; c'est à tort que Doutté, *Magie et Religion*, p, 585, y voit un cas de divinisation d'un ustensile auquel serait dévolu un rôle

réussi, les hommes conduisent en procession aux divers tombeaux de saints de la région un taureau [1], qu'ensuite on égorge, et dont la viande est distribuée à raison d'un morceau par

magique analogue à celui de certaines plantes : les deux faits n'appartiennent pas à la même série psychologique ; il est probable qu'anciennement Ghondja était une poupée anthropomorphique représentant l'ancienne Déesse-pluie (La *Dea Cœlestis* libyque, *pollicitatrix pluviarium* ; cf. Bates *Eastern Libyans*, pages 203 et 204-205), dont l'existence même moderne est prouvée par plusieurs incantations d'appel (cf. par exemple Bel, *loc. cit.*, p. 37-38 et 39) ; l'interdiction édictée par l'islam contre les représentations de la forme humaine aura fait remplacer cette statuette par une cuiller que pourtant on persiste à habiller pour lui donner un semblant de figure humaine. Aux documents de cet ordre cités par Bel et par Doutté, on ajoutera Biarnay, *Étude sur les dialectes berbères du Rif* (Public. de la Fac. des Lettres d'Alger), Paris, 1917, p. 176-178 : «... les fillettes ont apporté une pelle en bois à manipuler les céréales semblable à une pelle à four ; elles fixent en croix, vers son milieu, un morceau de bois, et elles l'habillent d'un *haik* de cotonnade et d'une *gandoura* (chemise) de femme en cotonnade rouge ; elles la ceignent d'une ceinture de soie ; elles placent sur sa tête des diadèmes composés de pièces espagnoles de cinq pesetas et d'autres ornements en corail ou en perles ; à son cou, elles passent un collier de pièces de 50 centimes ; on appelle cette pelle à four « *la fiancée de la pluie* » ; ensuite il y a procession, et aspersion de cette poupée avec de l'eau prise à une source consacrée ; enfin les fillettes déshabillent la pelle entièrement et la plantent toute nue debout dans un tas de fumier, où elle reste fichée jusqu'à ce qu'elle soit mouillée par l'eau de pluie ; puis elles rapportent la pelle à son propriétaire. »

Je renvoie aux notes de Biarnay pour l'interprétation comparative de ces deux derniers détails ; il reste que ces rites de *Ghondja* ne sont pas magiques au sens simple et direct ; il y survit un élément plus ancien ; sinon la cuiller nue ou tout autre instrument à verser des liquides suffirait ; la pelle à four du Rif n'est d'ailleurs pas une cuiller, mais comme celle-ci, elle ressemble, avec quelques modifications légères, à une figure humaine : la partie large donnant l'impression d'un visage vu de face. D'ailleurs à Sfax, *Ghondja* est formée simplement de deux morceaux de bois en croix et habillés en poupée (Narbeshuber, *Arabische Bevoelkeruug in Sfax*, Leipzig, Public. du Musée Ethnographique, 1907, p. 27), ce qui semble être le dernier stade d'une évolution qui eut pour point de départ la représentation plastique d'une divinité féminine spécialisée, probablement la *Dea Coelestis* libyque.

Les renseignements marocains et tunisiens publiés récemment par E. Laoust, *Mots et Choses berbères*, Paris, Challamel, 1920, p. 214-229, confirment, selon moi, cette interprétation, bien que Laoust préfère voir dans la Ghondja la Terre-Mère, plutôt que la Pluie personnifiée (p. 214 et 227) ou une survivance de la *Juno cœlestis* (p. 228 note).

1. La couleur noire du taureau et des autres animaux (vache, brebis, etc.) sacrifiés dans les rites de pluie est peut-être un rappel magique de la couleur des nuages chargés d'eau, comme le pense Bel, *Rites de Pluie*, p. 45, note 2 ; mais il faut rappeler aussi que c'est la couleur des animaux à sacrifier lors des cérémonies de toute sorte, tant berbères que nègres (voir le rôle important du poulet noir dans l'Afrique du Nord) ; l'interprétation de Bel est donc trop étroite.

maison [1]. Bien que les demandes de pluie soient adressées par ces hommes à Allah ou aux marabouts intercesseurs auprès de lui, la forme de cette cérémonie en fait un rite préislamique qui appartient à une autre catégorie que le rite de Ghondja d'une part et que les rites où l'animal sacrifié est donné à la famille maraboutique ou au moqaddem d'autre part ; le partage de cette victime entre les « maisons », c'est-à-dire entre les familles, tend à prouver la survivance d'un culte probablement analogue à celui que recevait le dieu-taureau Gurzil [2].

L'interprétation que je propose semble confirmée par un rite parallèle des Beni Chougran, semi-nomades du Tell. Ce sont d'abord les femmes qui essaient d'obtenir la pluie ; elles promènent une vache noire de tente en tente, en disant :

O Vache noire Reine des vaches,
Demande au Maître de nous donner la pluie !

Cette promenade a lieu de nuit et les femmes restées dans les tentes aspergent avec de l'eau la vache et les femmes qui la conduisent ; la vache est ensuite lâchée et rejoint le troupeau ; si elle a uriné pendant ou aussitôt après la cérémonie, c'est signe que la pluie est prochaine. Le lendemain a lieu la cérémonie de la Ghondja, et si la pluie n'arrive pas, les hommes font à leur tour une mascarade, avec arrosage magique ; en cas d'échec c'est au tour des enfants qui étudient le Qoran [3]. Cette succession de rites exécutés par d'autres personnes et sous d'autres formes indique l'indépendance primitive de chacun d'eux ; car en théorie, une seule cérémonie bien

1. Bel, *Ibidem*, p. 19.
2. Toutain remarque, *loc. cit.*, p. 67, 75, etc., que les victimes préférées du Saturnus africain étaient le taureau et le bélier ; il ne voit dans ce fait qu'une preuve « que les rites courants du sacrifice gréco-romain étaient pratiqués dans les cultes indigènes d'Afrique aux premiers siècles de l'ère chretienne » et que « ce sont là faits et gestes sans couleur locale ni sens spécialement africain ». En théorie générale, sans doute : mais la nuance est africaine, comme le montrent les faits cités dans le texte et ceux qui seront donnés plus loin à propos des sacrifices sanglants des Nègres dans l'Afrique du Nord.
3. Bel, *loc. cit.*, p. 20-21.

faite doit suffire pour déclencher le mécanisme céleste [1]. L'invocation directe à la Vache qui joue auprès d'Allah un rôle d'intercesseur montre qu'il ne s'agit pas uniquement d'un rite de coercition sympathique, et il se pourrait que le Maître auprès duquel elle est toute-puissante ait été anciennement le dieu-taureau Gurzil. Ce n'est d'ailleurs là qu'une hypothèse destinée à faire faire des recherches complémentaires.

Les divers cas passés en revue ne présentent d'intérêt réel pour la théorie du totémisme berbère que si l'on peut démontrer en même temps la croyance à la parenté entre ces deux espèces animales et des clans, des fractions ou des tribus berbères, croyance dont rien jusqu'ici ne semble démontrer l'ancienne existence.

A ce desideratum semblaient répondre deux faits libyens notés par les auteurs grecs, celui des Psylles et celui de la Cité des Singes. « On peut être tenté, dit **M. Stéphane Gsell,** de retrouver une superstition totémique dans des indications relatives aux Psylles de la région des Syrtes. Les cérastes (vipères à cornes) avaient, raconte Elien, une alliance avec les Psylles, qui étaient insensibles à leur morsure. Au dire des Libyens, quand un Psylle craignait que l'enfant mis au jour par sa femme ne fût adultérin, il remplissait de cérastes un coffre dans lequel il jetait le nouveau-né ; si les serpents, d'abord menaçants, s'apaisaient dès que l'enfant les avait touchés, l'auteur de l'épreuve en concluait que cet enfant était bien son fils [2]. » Cette interprétation avait aussi été admise par J.-G. Frazer dans son petit volume [3] ; mais il l'a ensuite laissé tomber, après étude des parallèles hindous de charmeurs de serpents [4]. Bates cite un texe d'après lequel l'immunité n'existait pas pour

1. On remarquera que l'acte d'uriner ne produit ou n'annonce la pluie que si l'animal promené sur le territoire du village est un taureau, une vache, un bélier ou une brebis ; ni l'âne, ni le cheval, ni le chameau, ni le chien ne peuvent être employés rituellement dans ce but ; par suite, on ne peut se contenter de voir dans cette cérémonie un rite de simple magie sympathique du type banal.

2. Gsell, *Histoire*, p. 246-247.

3. Réédition de *Totemism* dans *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 20.

4. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 178.

les femmes des Psylles et le fait suivre de la description donnée par Callias des maléfices qu'employaient les Psylles pour guérir les gens mordus par des serpents [1]. Mais il hésite à reconnaître ici un cas de totémisme, parce que les Psylles guérissaient, non seulement l'empoisonnement par les cérastes, mais aussi celui qui avait été occasionné par tous les autres animaux venimeux (aspics, cobras, scorpions, etc.) [2]. J'ajouterai que l'ordalie à laquelle était soumis le nouveau-né qu'on croyait adultérin peut s'expliquer directement par ceci que, seul l'enfant légitime devait posséder héréditairement le pouvoir magique, le *poder*, le *mana* ou, comme on dit de nos jours en Afrique, la *baraka* qui rendait les animaux venimeux inoffensifs à l'égard des hommes de la tribu des Psylles. Si l'immunité avait été fondée sur une notion de parenté totémique, comme la règle normale est que le totem se transmet en ligne utérine, ce sont les femmes Psylles qui auraient dû être immunisées. Il n'existe d'ailleurs pas un seul cas d'ordalie de ce type chez les totémistes vrais modernes qui puisse fournir une preuve comparative. Il faut donc éliminer le cas des Psylles.

A une tout autre catégorie appartiennent les faits relevés par A. Cour [3], dont quelques-uns rappellent directement des croyances totémiques. Les serpents, et principalement la couleuvre (*hanesh*), sont en maintes localités de l'Algérie des protecteurs de la maison et de la famille ; on appelle la couleuvre *mouley' d-dar*, le patron de la maison ; en pays berbère du nord-

1. Bates, *loc. cit.*, p. 179-180.

2. *Ibidem*, p. 180, note 6. Le détail suivant expliquerait peut-être partiellement le mécanisme de l'ordalie : « Les Touareg ne redoutent point la vipère à cornes (*cerastes cornutus*), petit serpent très commun dans les endroits sablonneux... la morsure en est cependant très venimeuse ; mais les indigènes affirment que ce reptile est si lent à mordre qu'il arrive fréquemment que des gens ayant les pieds nus lui marchent par inadvertance sur le corps sans en être piqués ; » Capitaine Aymard, *Les Touareg*, Paris, 1911, p. 199. L'immunité à l'égard des scorpions et des vipères cornues existe de nos jours chez les Ouled Nail, cf. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 198-297, et pour tous les poisons chez les Aissaoua, Doutté, *Les Aissaoua de Tlemcen*, p. 24, Delphin, *loc. cit.*, p. 234; etc.

3. A. Cour, *Le culte du serpent dans les traditions populaires du Nord-Ouest algérien*, extr. Bull. Géogr. et Arch. Province d'Oran, 1911 ; sur le serpent en Tunisie, voir Bertholon, *Essai*, p. 67-69.

ouest algérien, toute demeure a sa couleuvre familière, qu'on respecte comme un membre de la famille ; on la nourrit pour l'apaiser ; on brûle de l'encens, et parfois on lui offre une fête à laquelle on convie les marabouts de la contrée ; on lui fait même des sacrifices de propitiation (mouton, chevreau ou poulet) ; à Mazouna on prétend que la couleuvre de la maison berce les nouveau-nés ou vient téter un sein de la mère pendant que l'enfant tette l'autre ; l'enfant porte alors le surnom de *radi'l hanesh,* frère de lait de la couleuvre.

Je laisse de côté les faits d'ophiolâtrie en relation avec les sources thermales, les bains et les cavernes, qui rentrent dans une categorie universellement connue (domovoï russe, etc.), pour citer encore le cas du « Sultan du Chélif » : c'est un énorme serpent, qui vit dans le fleuve ; non seulement les indigènes vont lui demander de bonnes récoltes ou le propitier pour éviter les inondations, mais de plus il possède le pouvoir spécial de rendre fécondes les femmes qui visitent la qoubba de Sidi Bou Abdallah (père putatif de ce serpent) située à Ouarizane [1]. Dans toute la région de Relizane, Mazouna, Inkermann, Ammi-Moussa, etc., très nombreux sont les saints locaux dont les descendants sont en relation sacrée *directe* avec les couleuvres ; les noms de Hanesh, El Hanachî, etc., y sont communément employés.

Ce qu'il y a d'important pour nous dans ces faits, c'est qu'ils ne se rencontrent pas absolument partout en Algérie mais très précisément dans certaines localités [2] et qu'il existe une relation spéciale entre toute l'espèce (ceci est vrai surtout non du ser-

1. Le serpent sort de la qoubba une fois par an à minuit ; les femmes enlèvent leurs ceintures ou leurs foulards, les déposent dans la qoubba et se couchent autour de celle-ci à terre, pour obtenir une maternité favorable ; dès qu'elles ont entendu le bruit du serpent, elles entrent dans la qoubba, reprennent leur ceinture, l'embrassent, et se couchent sur les traces du serpent ; Cour, *ibidem,* p. 21. Sur le culte du dragon à Tipasa, voir en dernier lieu Toutain, *loc. cit.*, p. 38.

2. Voir Cour, *loc. cit.*, p. 19, note 3 pour une liste incomplète des marabouts se manifestant sous forme de serpents ou servis par des serpents ; cf. encore Alfred Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, R. E. E. S., 1908, p. 24 du tir. à part.

pent en général, mais de la couleuvre) et un groupe humain précis, à savoir dans certains cas une famille vivant sous un même toit, dans d'autres tous les descendants d'un même personnage sacré, et d'autres enfin tous les habitants d'une région qu'on peut équivaloir à un *pagus* ou peut-être à un territoire de clan berbère primitif.

L'orthodoxie musulmane et la théorie animiste sont intervenues dans l'interprétation des faits : ces serpents protecteurs ne sont considérés maintenant par les tolba que comme les incarnations ou les réceptacles temporaires des djinn ou génies immatériels. Soumis à Allah, ces djinn ne sont pourtant pas quelconques, ce sont bien, suivant la remarque de Cour, « des protecteurs du pays, ou d'un groupe ethnique, ou de la famille, ou du lieu au milieu duquel, ou sur lequel ils vivent »[1]. A la même catégorie de protecteurs spécialisés appartiendraient, suivant le même auteur[2], le chat (en particulier le chat noir), la grenouille, le sanglier, le bélier, le jeune taureau ; cette liste se complèterait par celle de M. Laoust, qui dit que « l'on peut généraliser à toute l'Afrique du Nord le culte des animaux sacrés : chacal et renard, vache, singe, poule et coq, chat, bélier quelques oiseaux, et en particulier la cigogne[3] ».

Mais la formule de M. Laoust est trop générale : dire qu'un animal a été ou est sacré dans une région aussi vaste que l'Afrique du Nord, peuplée de tant de races différentes et où se sont superposées tant de civilisations, fausse les idées, et en tout cas ne définit pas à laquelle d'entre les formes de la magie et de la religion cet animal peut se rattacher.

Avant de regarder les faits énumérés à l'instant comme des survivances d'un ancien totémisme des Berbères, il faudrait, comme pour Ammon et pour Gurzil, déterminer s'ils se rattachent à une notion de parenté spécifique. Un cas moderne paraît être celui des Touareg du Nord (Imoushag) qui ne man-

1. Voir plus loin, p. 239-241.

2. Cour, *loc. cit.*, p. 3.

3. Cité par Alfred Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXX, 1917, p. 113-114.

gent ni l'*ourane* (sorte de grand lézard), ni les poissons, ni les oiseaux sous prétexte que « ce sont leurs oncles maternels [1] » c'est-à-dire leurs parents les plus proches selon le calcul en ligne utérine. Ce serait un argument en faveur du totémisme [2] d'autant meilleur que la situation de caste (noble, libre ou esclave) se détermine chez tous les Touareg d'après la mère [3], n'était que cette interprétation du tabou reste pour le moment isolée, et que d'autre part la filiation utérine chez les Touareg du Nord date tout au plus de six générations [4].

Moins probant encore est le récit de Diodore sur la Cité des Singes, auquel Stéphane Gsell attribuerait volontiers un sens totémique [5] : « Racontant l'expédition d'Agathocle, qui eut lieu à la fin du IV[e] siècle avant J.-C., cet historien parle d'un pays peuplé d'une multitude de singes où se trouvaient trois villes ; les singes y vivaient dans les habitations des hommes, qui les regardaient comme des dieux ; ils disposaient à leur gré des provisions de bouche ; les parents donnaient de préférence à leurs enfants des noms tirés de singes ; tuer un singe était dans ce pays la plus grande des impiétés, qu'on expiait par la mort [6]. » Mais ce pays n'a pas encore été identifié et, d'autre part, de toutes les pratiques et croyances relatives aux animaux, celles qui concernent les singes sont celles dont il est le plus difficile de déterminer le caractère totémique vrai même quand on possède des légendes de filiation [7] comme celle d'une tribu kabyle [8] de la région de Boghni qui s'abstient de tuer les

1. Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 401 ; le tabou de l'ourane est aussi signalé par E. F. Gautier, *Sahara algérien*, Paris, 1907, p. 333.

2. Comme le pensent Gsell, *Histoire*, p. 246, n. 1 et Bates, *loc. cit.*, p. 112.

3. Jean, *Les Touareg du Sud-Est, l'Aïr*, Paris, 1909, p. 194 ; Aymard, *Les Touareg*, p. 38 ; etc.

4. Benhazera, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Alger, 1906, p. 94.

5. Gsell, *loc. cit.*, p. 246 : « peut-être est-il permis d'alléguer pour l'Afrique du Nord le texte de Diodore ; divers détails y font penser au totémisme ».

6. Gsell, *loc. cit.*, p. 245.

7. Voir entre autres *Tabou et Totémisme à Madagascar*, passim.

8. René Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*. R. H. R., t. LXXI, 1915, p. 57. On ne peut tirer parti pour la théorie du totémisme berbère des légendes de descendance animale qui ne sont pas strictement localisées, c'est-à-dire en relation avec un clan ou une tribu déterminés comme, par exemple, celles que

singes, fréquents dans la région, « parce que ceux-ci descendent de deux bergers punis pour avoir fait mauvais usage d'un plat de couscous envoyé par Allah ».

cite Trumelet, *Les Saints de l'Islam,* Paris, 1881, p. 59 : « Pour les Kabiles, les singes sont des marabouts punis pour leur irréligion et pour avoir gaspillé le bien de Dieu ; les chacals, qui étaient cordonniers, ont vendu de mauvaise marchandise ; les tortues ont été des tailleurs indélicats et les écailles de leur carapace sont les morceaux d'étoffe indûment prélevés » ; islamisée est la légende des armuriers de David transformés en porcs-épics, *ibidem*, p. 56-58. Des légendes étiologiques de ce genre existent chez tous les peuples ; il est rare qu'elles aient une origine totémique.

CHAPITRE III

Les interdictions nord-africaines modernes. — Leur signification totémique. — Les rapports du totémisme et de l'animisme dans l'Afrique du Nord. — Sanctuaires nord-africains consacrés à des animaux. — Maraboutisme et totémisme. — Les noms animaux collectifs.

Le tabou concernant les singes nous oblige à examiner les interdictions qui ont cours dans l'Afrique moderne.

Elles n'ont pas encore été classées [1]. Le premier fait à discerner serait si l'interdiction de blesser, de tuer, de manger vaut d'une manière générale et vague ou seulement pour un groupement délimité, famille, clan ou tribu. Que des tabous comme celui qui protégeait les singes existent chez les Berbères, on ne saurait en douter : « Chez les Chaouia de la vallée de la Rassira (dans l'Aurès), j'ai constaté que certaines *familles* observent certains tabous ; ainsi les membres de la famille du spahi chaouî qui me servit de guide dans ce district ne tuent jamais de poulets ; d'autres familles ne tuent pas de bovidés, mais doivent faire tuer ceux qu'elles veulent consommer par quelqu'un de la non-parenté, à qui on remet une portion de viande ; une autre famille ne peut pas cueillir une certaine plante, et une autre ne doit pas toucher une certaine terre. La raison donnée est que, contrevenir au tabou familial attirerait le malheur sur les membres de la famille. On m'a dit que les femmes ne sont pas considérées comme membres de

1. Je laisse de côté la liste des interdictions marocaines, probablement de la région de Tanger, donnée par Edward Westermarck, *The nature of the 'arab djinn, illustrated by the present beliefs of the people of Morocco*, Journal of the Anthropological Institute, t. XXIX, 1899, p. 266-267, parce qu'il n'a indiqué ni la tribu qui les observe, ni d'ordinaire le lieu où elles sont observées.

la famille en ce qui concerne ces tabous, mais bien les filles. Cependant un chaouï interrogé sur ce point me dit que sa fille une fois mariée devrait observer le tabou de la famille de son mari »[1].

Il va de soi que l'observance est en relation avec le mode de calcul de la parenté, laquelle est normalement en ligne masculine suivant l'islam, mais qui semble avoir été parfois en ligne utérine chez les Berbères (avec ou sans matriarcat proprement dit)[2] ; les cas ne manquent pas non plus d'application de la règle exogamique dans l'Afrique du Nord, et il faudrait voir si ces « tabous de famille » sont ou non liés au mode de la réglementation matrimoniale. Dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut pas formuler de conclusions décisives : ainsi j'ai appris que la gazelle ne peut être chassée dans le sud tunisien que par des chasseurs professionnels, lesquels sont considérés comme impurs ; la viande de gazelle ne se consomme pas, sinon comme remède contre la syphilis[3] ; mais je n'ai pu déterminer dans quelles tribus au juste ce tabou est en vigueur ni s'il existe aussi dans le sud algérien et dans le sud marocain[4].

Une petite série d'interdictions collectives et de croyances qui s'y rattachent a été publiée pour la Tunisie par M. Monchicourt[5]. Les Oulad Sidi el Mouella, tribu maraboutique dispersée entre le Kef, Teboursouk et Mactar, manifestent une sorte de dégoût sacré pour la poule de Carthage (*raad*) ; les Hababsa, qui vivent au sud du massif de Mactar, ressentent pour les grenouilles une répulsion semblable ; même la vue leur en est interdite ; la même répulsion vis-à-vis du même

1. Hilton-Simpson, *Some Algerian superstitions noted among the Shawia Berbers of the Aures Mountain and their Nomad neighbours*, Folk-Lore, 1915, p. 241.
2. Cf. Bates, *Eastern Lybians*, p. 111-113.
3. A. van Gennep, *En Algérie*, Paris, 1914, p. 107-109.
4. La viande de gazelle se mange plus au nord. A Fez, on nomme *gazelle* la viande de sanglier servie à table, afin de la rendre licite et de la soustraire au tabou qui frappe le porc et ses congénères ; cf., entre autres, Mouliéras, *Fez*, 1902, p. 104.
5. Charles Monchicourt, *Répugnance ou respect relatifs à certaines paroles ou à certains animaux*, Revue Tunisienne, 1908, p. 6-21.

animal existe chez les Ouled Sehil (de la tribu des Frechich). Le chat est impur pour les habitants de l'île de Djerba, aussi n'en possèdent-ils pas et évitent-ils d'en toucher ; la fraction des Tababa au nord de Béja (Kabyles Kroumirs) ne peut ni posséder un mulet, ni planter du tabac ; de même certaines tribus du golfe de Bougie éprouvent une répulsion pour l'âne. Les gens de Sahaline (entre Sousse et Monastir) détestent la huppe. Dans tous ces cas, la répulsion se rapporte non seulement à l'acte de manger, mais aussi à l'acte de toucher, même fortuitement, de blesser et de posséder. Dans la même catégorie rentre la répulsion des Ouled Sidi bou Rhanem à l'égard du fétu de paille (*guich*) dont la simple vue a fait tomber des gens de cette fraction en convulsions. Si ce ne sont pas là des survivances du totémisme, elles en sont du moins bien proches. On leur comparera les faits suivants, qui m'ont été communiqués par Mme Magali-Boisnard, Algérienne de naissance et qui connaît bien son pays [1]. Dans toute la région des grandes dunes (le Grand Erg), non seulement on ne chasse ni ne tue les fenecs (sorte de petit renard à longues oreilles), mais on n'essaie même pas de les faire captifs [2], car on les regarde comme l'incarnation des sultans locaux (de Ouargla, de Touggourt, etc.) et des grandes amazones arabes comme Malkna ou Sultanat Aichou, de la courtisane Bahadja, etc. ; dans les oasis de l'Oued Rhir, anciennement on ne tuait pas les couleuvres ; cette interdiction est tombée partout, sauf dans l'oasis d'Ourhrir, où l'on prétend que les grosses couleuvres sont l'incarnation de personnages sacrés anciens (marabouts ?), croyance comparable à celle qui a été notée à Guerrara, où vivait une grosse couleuvre sacrée à laquelle les femmes en désir d'enfant faisaient des offrandes [3].

1. Mme Magali-Boisnard est l'auteur de plusieurs volumes sur l'Algérie, dont *L'alerte au désert* est le dernier paru ; elle prépare un volume sur *Les mœurs des Fenecs*, animal très sauvage dont elle a réussi à apprivoiser plusieurs couples.

2. L'interdiction est tombée ces années dernières parce que les jardins zoologiques allemands offraient très cher pour des fenecs vivants.

3. Cf. la curieu e expérience de Lucien Jacquot, *Contribution au Folklore de l'Algérie*, Revue des Traditions populaires, 1912, p. 268-269.

Moins probantes sont les interdictions simplement alimentaires qui protègent à Tunis, à Nabeul et à Kairouan les couleuvres (sans qu'il soit dit qu'elles sont l'hôte et le génie des familles comme dans l'Algérie occidentale) ; à Tunis la tortue ; dans le clan des Forda de la fraction des Ouled Ouezzen de la tribu des Frechich le corbeau ; dans la région de Tunis, et à ce qu'il semble dans toute la Tunisie, dans toute l'Algérie et dans tout le Maroc, Bou Shaq-Shaq la cigogne ; chez les Chaouia de l'Aurès le geai ; au Kef les pigeons de Sidi Chérif ; à Kairouan les pigeons de Sidi Saad Djerfai ; à Tunis[1] les pigeons de Sidi Mahrez et ceux de la Grande Mosquée ; ces pigeons sacrés ont été l'objet de donations pieuses (biens *habous*). En outre les volailles de toutes sortes ne sont pas mangées par les Chaamba, ni d'ailleurs par la plupart des Sahariens, non plus que les lièvres ni les poulpes à Nabeul[2].

Ces diverses interdictions alimentaires, que n'accompagnent pas les tabous de blesser, de tuer ou de toucher, peuvent dater d'époques très différentes et provenir d'origines très diverses. Stéphane Gsell rappelle[3] que les interdictions alimentaires concernant le paon et la poule sultane en Berbérie orientale peuvent être datées avec précision et sont relativement récentes. Il est probable que l'institution des pigeons sacrés ne remonte pas davantage à la période phénicienne, ni même gréco-romaine. On doit donc regarder comme prématurées les tentatives de Bertholon, de Vercoutre et d'autres savants nord-africains de rattacher les interdictions de cette catégorie soit à des cultes préhistoriques dont on ne sait rien, soit à des cultes de l'Asie antérieure qui sont tout autrement systématisés. Quant aux légendes explicatives citées par Monchicourt, elles ne fournissent pas de point d'appui ; elles appartiennent aux types folkloriques bien connus des animaux secourables et des animaux nuisibles ; fort peu mettent en scène l'ancêtre éponyme,

1. Compléments de P. Poivre à l'article de Monchicourt, *Revue tunisienne*, 1908, p. 274.
2. Monchicourt, *loc. cit.*
3. Gsell, *Histoire*, etc., t. I, p. 245, note.

plus ou moins historique, d'un groupe humain déterminé.

A une autre catégorie, enfin, appartiennent des abstentions dont il n'est pas certain qu'elles présentent un caractère magico-religieux : ainsi les habitants du nord de la Tunisie ne mangent ni rats, ni chiens, ni sauterelles, ni chameaux, au lieu que ces quatre espèces sont considérées comme alimentaires dans le sud. Monchicourt suppose que cette modification du menu est en relation avec la rareté des ressources : « C'est à partir de Kairouan que le chameau commence à compter parmi les mets éventuels, la sauterelle à partir de Sfax et de Gafsa ; la cynophagie[1] a pour limite nord une ligne sinueuse Monastir, Gafsa, Biskra, Bou-Saada ; enfin une sorte de gros campagnol et le rat de palmier sont appréciés par les habitants du Sud tunisien (les Hamama et les gens du Djerid et du Nefzaoua). » Il n'en serait que plus intéressant de signaler les exceptions qu'on pourrait rencontrer à l'intérieur de ces diverses zones. Ainsi les Ouargha, tribu berbère qui habite à l'ouest du Kef une région montagneuse très boisée, se souviennent d'une époque peu éloignée où, en dépit de l'islam, ils mangaient du porc ; et les Mogod, à l'ouest de Bizerte, emploient encore divers subterfuges pour n'avoir pas à s'abstenir de cette viande interdite[2] ; dans plusieurs tribus et localités du Maroc le tabou alimentaire du porc ne s'applique pas au sanglier[3].

Certaines interdictions ont été, sinon inventées, du moins consacrées par des réformateurs de l'Islam et par des fondateurs de sectes et de confréries. Sans parler des interdictions

1. Sur la cynophagie en Tunisie et en Tripolitaine, voir en outre Bertholon et Chantre, *Recherches*, p. 537-538 et 627-629, Bates, *Eastern Libyans*, p. 177 ; et au Maroc, chez les Beni Mahasen (Ghyata ou Riata, de la région de Taza) Trenga *apud* Bel, *Coup d'œil*, p. 113 ; il est vrai que ce repas de chien n'a lieu dans cette fraction qu'une fois par an, et que le reste du temps le chien est strictement taboué ; comme on ne sait si ce tabou est indigène ou importé par les Arabes, on ne peut identifier ce repas annuel à une cérémonie du type de *l'intichiuma* totémique ; l'hypothèse de Bel, qu'il s'agit d'un rite agraire, est plus vraisemblable, parce que le festin rituel est lié à une cérémonie de prostitution d'un caractère fécondateur du type connu.

2. Monchicourt, *loc. cit.*, p. 17.

3. Doutté, *Merrakech*, Paris, 1905, p. 42-43 ; Mouliéras, *Fez*, Paris, 1902, p. 74, 101-102.

Wahhabites (du tabac, etc.) qui se sont répandues au cours du siècle dernier en Tripolitaine et en Tunisie, on peut citer celles qu'édicta au Maroc un certain Ha-Mim, qui prêcha au xe siècle de notre ère une nouvelle religion aux Chomara du Rif (région de Tétouan) et à d'autres tribus montagnardes : il modifia plusieurs prescriptions qoraniques, abolit le pèlerinage à la Mecque et l'ablution totale, et permit l'usage alimentaire du porc mais interdit celui du poisson qui n'avait pas été égorgé (vidé), de la tête de tout animal et des œufs de toutes espèces d'oiseaux[1]. Ces trois interdictions furent promulguées aussi par un chef des Berghouta (dans la Chaouïa marocaine, région de Settat)[2]. Comme l'interdiction des œufs et de la volaille se rencontre tant dans le Dahra algérien que dans l'Aurès et chez les Touaregs, on peut se demander si ces deux réformateurs n'ont pas simplement voulu remplacer par des tabous berbères anciens et partout respectés dans le peuple les tabous importés d'Orient par la propagande musulmane et qui ne répondaient pas aux mœurs locales.

Peut-être faut-il rattacher à la même catégorie l'interdiction de manger des viandes rôties de quelque espèce animale que ce soit qui est de règle chez les Fichtalah (au nord de Fez), tabou soi-disant imposé par le marabout local Moulaye Bou Chtâ (le Seigneur de la Pluie)[3].

Remarquable est l'absence de prescriptions et de sacrifices concernant le cheval. Son introduction dans l'Afrique du Nord est nécessairement postérieure au xviie siècle avant J.-C.[4] ; mais les Berbères, et surtout un groupe important, celui des Numides, se rendirent vite célèbres par son élevage. *A priori*, on pourrait donc supposer que le cheval a dû devenir sacré pour certains groupements berbères et être mis en relation dès ce moment avec une divinité spéciale. Mais les quelques faits qu'on cite à

1. Basset, *Recherches*, p. 336.
2. *Ibidem*, p. 340.
3. Evariste Lévi dans *R. H. R.*, t. LXXVI, 1917, p. 211.
4. Sur ces questions, voir Stuhlmann, *Ein Ausflug in den Aurès*, *loc. cit.*, p. 97-99.

ce sujet ne conduisent pas loin. La légende du crâne de cheval déterminant l'emplacement de Carthage [1], l'hypothétique Dieu-Cavalier Iakouch [2], l'usage général dans toute l'Afrique du Nord de suspendre dans les jardins, à la fois comme moyen de fécondation et comme objet prophylactique, le crâne d'un cheval, d'un mulet ou d'un âne [3], usage au surplus également romain : toutes ces coutumes ne sont à aucun degré en relation avec le totémisme.

Il en va de même des interdictions générales qui protègent plusieurs animaux, notamment des oiseaux ; encore faut-il observer que ce caractère de généralité tient plutôt à la formule employée par les savants qui nous les font connaître, et qu'une enquête conduite avec plus de soin démontrerait peut-être que chacune de ces interdictions ne vaut que pour des tribus, sinon même pour des localités particulières. Tel est le cas de la cigogne, qui serait *mrâbet*, c'est-à-dire sacrée, tabouée, dans toute l'Algérie [4] et dans toute la Tunisie, ainsi que de l'hirondelle, qui serait *mrâbet* partout en Algérie [5] ; la bergeronnette serait tabouée pour « les Arabes d'Algérie [6] », et la fourmi pour « tous les Kabyles [7] » ainsi que pour « tous les Sahariens », sous prétexte qu'elle donne l'intelligence aux nou-

1. Selon Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 384, note 1, cette légende ne serait que l'interprétation postérieure d'un type numismatique local ; mais il resterait pourtant à déterminer les raisons primitives du choix, comme type représentatif, d'un cheval ou d'une tête de cheval sur les monnaies de la Tunisie septentrionale.

2. Bertholon et Chantre, *Recherches*, p. 613-614 ; cf. aussi Bertholon, *Essai*, p. 63-64 : sur le mot *Iakouch* et son contenu hiérologique, voir Motylinski, *Les noms de Dieu en berbère*, Revue Africaine, 1905, p. 141-148 : l'assimilation Iacchos = Bacchos est certainement inadmissible.

3. Même emploi des crânes, tibias et omoplates de mouton et de chameau dans les oasis du sud algérien, selon L. Gognalous, *le Palmier-Dattier*, extrait de la *Revue Africaine*, 1912, p. 13.

4. Edmond Doutté, *Notes sur l'Islam Maghribin*, 1° *les Marabouts*, R. H. R., t. XLVII, 1900, p. 28, renvoyant à Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, s. v. marâbat.

5. Monchicourt, *loc. cit.*, p. 13-14, avec légendes explicatives.

6. Doutté, *loc. cit.*, p. 28, citant Seddik, in *Revue algérienne*, 1899.

7. Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, R. H. R., t. LXXI, 1905, p. 99, citant Choisnet, *Coutumes Kabyles*, Recueil. Not. et Mém. Sec. Arch., Constantine, 1911, avec une légende judéo-musulmane explicative.

veau-nés quand on en met dans leur main ; on surnomme alors cet enfant *nâmil* (de *nemel*, fourmi)[1].

Comparables seraient l'interdiction qui frappe tous les œufs de n'importe quelle espèce et surtout les œufs de perdrix attachée au sanctuaire de Lalla Imma Tifelleut[2], et l'interdiction relative aux œufs de poule qui existe chez les Rehamna du Maroc[3], au Sous marocain et chez les Chaamba qui, en outre, ne mangent jamais de volaille[4].

La liste qui précède, au surplus incomplète[5], de répugnances et d'interdictions ne permet pas de conclure soit pour, soit contre la théorie d'un totémisme berbère primitif, bien que plusieurs d'entre elles présentent, par leur localisation tribale, un caractère totémique possible.

Il faut se garder, d'autre part, d'interpréter simplement tous ces faits en appliquant la théorie animiste des djinn, comme tend à le faire Alfred Bel : « Les djinn peuvent à Tlemcen prendre toutes les formes ; telle ou telle légende tlemcénienne nous montre le djinn apparaissant sous l'aspect d'un chat noir, d'un chien, d'un bouc, d'une chèvre, d'une gazelle, d'un âne, d'un taureau, d'une vache, d'un serpent, d'un homme même, tandis que les marabouts apparaissent plutôt sous la forme d'un lion[6]. » Et Alfred Bel ajoute : « c'est pour une grande part à cette croyance que l'on doit attribuer la répugnance ou la vénération (ce qui s'exprime souvent de la même manière) de nos indigènes pour certains animaux et pour leur chair[7] ».

1. Trumelet, *L'Algérie Légendaire*, p. 25 et 444.
2. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 325-326.
3. Doutté, *Merrakech*, Paris, 1905, p. 316.
4. Monchicourt, *loc. cit.*, p. 16 et note.
5. Je n'ai pas utilisé la liste d'interdictions « marocaines » donnée par E. Westermarck, *The nature of the 'arab ginn*, J. A. I., t. XXIX 1899, p. 266-267 parce quelles ne sont pas strictement localisées ; elles concernent le corbeau, la cigogne, le chevreau, la tortue, l'araignée blanche, le poulet blanc ; seuls sont localisés les tabous relatifs au chien et à la chèvre qui viennent boire à une source sacrée des Beni 'Arous.
6. Alfred Bel, *La population musulmane de Tlemcen*, p. 23-24.
7. *Ibidem*, p. 24, note 1. Le même auteur interprète aussi par l'animisme les arbres marabouts, *Coup d'œil*, etc., p. 103 et suiv.

C'est risquer de confondre dans une même catégorie deux séries de croyances et de pratiques, la série collective et permanente et la série individuelle et épisodique. Certaines interdictions, on l'a vu, valent en Algérie pour un groupe entier d'apparentés, ou pour les habitants d'une même maison ou d'un même lieu. On ne peut les assimiler à la répugnance ou à la crainte que tel ou tel individu humain peut éprouver pour tel ou tel animal individuel à la suite d'un événement fortuit ; cette répugnance ou cette crainte ne sont d'ailleurs héréditaires que par exception. Il conviendrait donc d'analyser mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici tous les exemples de cet ordre, avant que de leur appliquer, sans plus, la théorie animiste, qui est celle-là même des indigènes nord-africains islamisés. Si, par exemple, les indigènes de l'Australie Centrale, qui possèdent un totémisme caractérisé, se convertissaient à l'islam, tous leurs totems recevraient aussitôt l'épithète de *djinn*, les chefs des cérémonies totémiques tendraient à devenir des marabouts, et l'initiation totémique donnerait lieu à une fête de circoncision musulmane. Rien n'empêcherait d'admettre qu'un processus complexe comme celui qu'on suppose s'est produit dans l'Afrique du Nord, sous condition qu'on puisse découvrir quelques cas précis de transformation de ce type.

Notre attitude est essentiellement différente de celle qui est à la base de la théorie de l'origine totémique des djinn élaborée par Robertson Smith en partant de faits spécifiquement arabes : les djinn sont classés par clans et tous les membres de ces clans sont solidaires les uns des autres et par rapport à l'unité sociale ; en outre, les djinn se manifestent de préférence sous forme animale ; donc les clans de djinn sont, selon Robertson Smith, d'anciens clans totémiques [1].

Mais Westermarck [2] a fait remarquer avec raison que l'organisation des djinn en clans est un résultat normal de la tendance générale à l'anthropomorphisation, qui s'exprime

1. Rob. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 192 et suiv.
2. Westermarck, *Nature of the 'arab djinn*, p. 265-268.

dans toutes les religions en modelant les sociétés surnaturelles sur les organisations humaines ; même là où ces organisations humaines ne sont pas totémiques, la tendance dont il s'agit détermine le classement en clans et en tribus des démons et des dieux. De plus, la forme animale des djinn est variable : tel clan de djinn ne prend pas toujours et exclusivement telle forme animale ; il n'y a aucune règle qui préside aux incarnations animales des djinn. Tous les membres sans exception d'une même espèce animale ne sont pas considérés comme les incarnations d'une classe spéciale de djinn, mais c'est tel individu animal seul qui, dans des circonstances données, sert de réceptacle au djinn, être immatériel.

L'absence de tout lien permanent entre les deux classes d'êtres interdit donc absolument l'hypothèse d'une origine totémique générale du djinnisme, c'est-à-dire de cette forme de l'animisme qui règne dans l'Islam universel. J'ajouterai aux objections de Westermarck cette remarque que, d'ailleurs, le totémisme des Arabes préislamiques n'est pas prouvé, et que le djinnisme est un phénomène qui est identique en ses principes au démonisme de bien d'autres populations. Le djinn répond directement au *ker* et au *daïmôn* des Grecs ; et dans l'Afrique du Nord au moins (l'Égypte moderne y comprise), les djinn sont les équivalents des innombrables Esprits des populations nègres dont l'influence en ce domaine a été considérable, ainsi qu'il sera dit plus loin.

Oric Bates a noté avec raison [1] que le djinnisme des Berbères modernes appartient à un stade d'interprétation des phénomènes naturels qui se rencontre chez tous les peuples de la terre, et que spécialement les djinn modernes ont les mêmes caractères que les *genii* latins. Il ne serait pas difficile, dans l'état actuel des matériaux d'étude, de pousser la comparaison plus loin qu'on n'a fait jusqu'ici, et de découvrir, sinon une parenté, du moins un parallélisme remarquable entre les djinn qui demeurent dans certains endroits bien déterminés et les

1. Bates, *Eastern Libyans*, p. 172-176.

genii loci spécialisés comme séjour et comme fonction [1]. Le processus a été dans les deux cas identique, allant de la multiplication des formes et de la précision des détails au thème général et vague.

La théorie de Robertson Smith a été rajeunie et développée ces temps derniers par Durkheim, qui pense que le totémisme en général est à la base même de l'animisme en général : « l'âme, dit-il, est le principe totémique incarné dans chaque individu » [2]. Je crois inutile de discuter en détail cette opinion, qui ne se fonde que sur des postulats dont aucun, on l'a vu ci-dessus à maintes reprises, n'est acceptable sur la base seule des faits. Les faits prouvent qu'il n'est pas d'organisation, ni même de conception totémique, à côté de laquelle ne vive aussi une théorie animiste de l'univers ; le totémisme n'est pas animiste, cela est évident ; l'animisme, de son côté, n'est pas normalement totémiste, cela est évident aussi ; il n'y a aucune raison de classer ces deux systèmes d'interprétation des forces cosmiques et vivantes chronologiquement l'une par rapport à l'autre. La vérité est que les théories explicatives du mécanisme cosmique les plus différentes, directement opposées même, naissent en même temps chez divers individus d'un même groupe social et continuent ensuite à coexister dans les collectivités, souvent systématisées dans des cerveaux individuels, jusqu'à ce qu'un *credo* dogmatique artificiellement rédigé élimine les contradictions, lesquelles alors ne persistent plus que dans ce qu'on nomme communément la magie.

Parmi les faits qui peuvent faire supposer l'existence ancienne dans l'Afrique du Nord d'un système sinon précisément totémique, du moins zoolâtrique, on peut citer en outre les sanctuaires consacrés à des animaux comme tels, et où on les soigne.

A huit kilomètres de Tlemcen se trouvent plusieurs sources alimentant un étang où l'on nourrit un très grand nombre de

1. Cf. la liste suivie d'un commentaire explicatif que donne Toutain, *loc. cit.* p. 40-45, et pour les sanctuaires (cavernes, rochers) etc., *ibidem*, p. 45-52.

2. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 355, et pour la théorie générale tout le chapitre.

3. Alfred Bel, *Tlemcen et ses environs*, Oran, s. d. (1912), p. 103-104.

poissons sacrés qu'il est interdit de pêcher. La principale de ces sources a donné son nom au village, *'Aïn el Hout* (la Source des Poissons) ; on y vient deux fois l'an, le troisième jour de l''Aïd es Srir et de l''Aïd el Kebir, faire un pélerinage auprès des saints chérifs dont les mausolées sont au sud du village [1]. La légende explicative, selon laquelle une jeune fille très belle poursuivie par un prince de Tlemcen se précipita dans le bassin pour sauver son honneur et fut aussitôt changée en poisson, est d'un type banal ; elle ne rend nullement compte du caractère sacré de ces poissons, qui ne semblent pas en relation réelle avec les marabouts locaux [2], lesquels sont des descendants de Solaiman, frère d'Idris Ier ; peut-être existe-t-il des légendes et des pratiques locales qui donneraient la clef du problème [3]. Une fête annuelle des poissons existait à Sousse (Tunisie) [4] ; mais à défaut de détails, on ne sait à quoi rattacher cette fête, qui a pu être une cérémonie de multiplication ordinaire sans caractère totémique.

Des poissons sacrés possédant leur sanctuaire et qui sont l'objet de cérémonies sont encore signalés par Westermarck [5] et par Mouliéras [6] pour la région de Tanger, et par Doutté selon le docteur Herber [7].

En Tunisie, des sanctuaires consacrés aux tortues existent en plusieurs endroits. Le Dr Guyon découvrit en 1850 la source minérale de Bou Chateur, près de l'ancienne Utique, grâce à un groupe de femmes qui, rassemblées et accroupies au bord de la source, criaient *allou*, *allou*, ou quelque chose d'appro-

1. *Guide Joanne de l'Algérie*, par Piesse, édit. de 1884, p. 190, citant l'abbé Bargès.

2. Ni avec la légende juive du poisson de Moïse localisée dans la région de Tlemcen ; cf. René Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, p. X-XI ; ni surtout avec le symbole chrétien du poisson.

3. C'est aussi à 'Aïn el Hout que sont exécutées certaines cérémonies 'aïssaoua dont il sera parlé plus loin.

4. Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, p. 62.

5. Westermarck, *Nature of the 'arab djinn*, p. 267 : poissons consacrés au marabout Sidi Heddi.

6. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II, p. 187 et 403.

7. Dr. Herber, *Tatouages des Prostituées marocaines*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1914, p, 265.

chant, pour appeler une vieille tortue et lui donner à manger; cette tortue était en odeur de sainteté parmi les habitants du pays, qui la considéraient comme une sorte de saint ou de marabout; des femmes lui apportaient à manger tous les jours; elle sortait alors de sa retraite et se laissait prendre sans difficulté [1]. Bertholon, qui cite ce fait, ajoute [2] « De nombreuses tortues sont vénérées de même sur le territoire de la Tunisie. Celles de Sidi-Saad, vers Tunis, sont très connues; on leur donne à manger des œufs teints en rouge, des pois chiches deux fois grillés, ainsi que des gâteaux; si une tortue prend cette nourriture de la main d'une personne, c'est une preuve que la visite de cette personne a été agréée [3]. A Si Abderrahman el Gharsi, dans l'Enfida, existe aussi un culte de la tortue; pour appeler ces tortues on emploie des chants et des incantations traditionnelles [4] ».

Les cas suivants ne sont pas autonomes, mais en relation directe avec le culte des saints ou maraboutisme, dont le développement dans l'Afrique du Nord est l'un des faits les plus intéressants de la science des religions. Le premier est connu de tous : dans la *zaouïa* de Sidi Mohammed ben 'Aouda (région de Zemmora), on soignait des lions, dont quelques-uns étaient promenés dans toute l'Algérie par les *moqaddem* (serviteurs du couvent); moyennant un don en argent, ils passaient un peigne sur le dos du fauve et remettaient au donateur des poils qui possédaient une *baraka* (puissance surnaturelle) médicale [5]. Mais il se pourrait, comme il sera dit plus loin, que le caractère sacré de ces lions ait été dû à une influence nègre.

A Fez, dans le sanctuaire consacré à Sidi Bou Ghalem (près de Bab F'touh') et à Ksar el Kebir dans le sanctuaire consacré

1. Dr Guyon, *Étude sur les eaux thermales de la Tunisie*, Paris, 1864, p. 35.
2. Bertholon, *Essai sur la Religion des Libyens*, p. 61-62.
3. El Hachaïchi, *Voyage au pays des Senoussia*, p. 229.
4. Bertholon, *loc. cit.*, p. 62.
5. Lucien Jacquot, *Contribution au Folk-Lore de l'Algérie*, Revue des Traditions Populaires, 1912, p. 263; pour les détails anciens, cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, p. 431-439.

au même saint vivent encore des légions de chats et de chattes, la plupart teints au henné ; ce sont les dons au saint des femmes dont les vœux ont été exaucés. La pratique est expliquée de nos jours par ceci que ce saint aimait beaucoup les chats et était en cela semblable au prophète [1] ; mais on peut douter que cette interprétation musulmane soit la bonne, car le parallélisme avec le cas des poissons, des tortues et des lions est manifeste.

A Fez également, à ce que me dit William Marçais, il y a un « hôpital des cigognes » qui est entretenu par des fondations pieuses (*habous*).

Le culte des saints dans l'Afrique du Nord est toujours strictement lié à une localité [2], dont le caractère sacré est certifié par une légende explicative, et rendu visible par une construction très simple, par une chapelle à voûte (*qoubba*) ou même par quelque accident naturel comme une grotte, un amas de rochers ou enfin un arbre. Ce culte n'est certainement pas arabe ; mais il est difficile de discerner s'il est spécifiquement berbère, car d'une part on ne doit pas oublier que le culte des *genii loci* a été introduit dans l'Afrique du Nord par la romanisation, que le culte des saints et les ordres monastiques l'ont été par le christianisme de nuance copte, et enfin que le maraboutisme s'est surtout développé au Maroc après l'expulsion des Maures d'Espagne, c'est-à-dire aux xve-xvie siècles de notre ère. Tous ceux qui se sont occupés du maraboutisme sont d'accord pour reconnaître que son extension et son influence sont presque nulles en Cyrénaïque, augmentent alors qu'on avance

1. Auguste Mouliéras, *Fez*, Paris, 1902, p. 467-468, note.
2. Sur le caractère de cette localisation, voir Trumelet. *Les Saints de l'Islam, Légendes hagiographiques et croyances algériennes*, Paris, 1881, Introduction, p. xxxvii-xxxviii et xl-xlvi ; Edmond Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin* R. H. R., t. XL, 1899, p. 343-369, t. XLI, 1900 p. 22-66 et 289-336 ; cf. p. 39-40, 57, 59; Edouard Montet, *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève, 1909, p. 12 ; Alfred Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, R. H. R., t. LXXV, 1917, p. 53-124 ; cf. p. 87 : « chaque ville, chaque tribu, le moindre hameau a son patron, qui est naturellement le plus important des saints d'alentour ; on le nomme *Moul el Bled*, le Maître du pays ».

vers l'Ouest, et qu'il atteint son maximum d'action au Maroc, où il imprègne la vie sociale tout entière [1].

Il se peut que, comme pour le christianisme du haut moyen âge [2], le culte des saints soit dans l'Afrique du Nord un fait non pas seulement de survivance, mais aussi de systématisation populaire parfaitement autonome dans ses formes, bien que ses données fondamentales soient universelles : entre la *baraka*, la *sanctitas*, le *mana*, le *manitou*, d'une part, entre le *sidi*, le *théos*, le *genius*, et les innombrables divinités locales de l'Inde et des demi-civilisés, il y a un parallélisme si évident qu'on ne doit faire appel à la théorie de l'emprunt et à celle de la survivance que si l'on possède des preuves directes. Le besoin d'un protecteur situé dans une demeure terrestre connue et dont les faveurs soient réservées au groupe sur le territoire duquel elle est placée est certes universel, et les formes sous lesquelles il s'exprime dans la pratique sont partout déterminées par le même mécanisme magico-religieux [3].

Cependant on rencontre dans le maraboutisme, de-ci de-là, des détails qui peuvent s'interpréter comme des islamisations relativement récentes de croyances et de pratiques datant d'une époque antérieure. La relation de certains marabouts avec les animaux et les plantes n'ayant pas encore fait l'objet d'une monographie, je ne puis donner ici que quelques indications fragmentaires. Un premier fait important est que le saint local est, sauf rares exceptions, le protecteur exclusif du groupe qui vit sur un territoire nettement délimité, bien qu'à la suite de miracles retentissants on puisse venir de loin en pèlerinage à son tombeau, qui transmet sa qualité spéciale, la *baraka*, aux

1. Trumelet a le premier signalé en détail cette répartition, *L'Algérie légendaire, en pèlerinage çà et là aux Tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam*, Paris, 1892, p. 225-236 ; cf. aussi Doutté, *Notes*, p. 349-351 ; Montet, *loc. cit.*, p. 7-8.

2. Voir mon étude *Survivance et invention dans le christianisme populaire,* dans *Religions, Mœurs et légendes*, t. I, Paris, 1908, p. 86-97.

3. Des cas typiques ont été décrits par Bellucci, *La Grandine nell' Umbria*, Perugia, 1903 ; il a montré comment le saint et son remplaçant, le curé, sont les protecteurs attitrés et exclusifs du territoire de la paroisse et de la colonne d'air qui le surmonte.

environs terrestres immédiats. Il semble naturel d'admettre, en règle générale, même s'il s'agit de missionnaires marocains du XVI[e] siècle, que cet endroit possédait déjà antérieurement un caractère sacré, et ceci est vrai surtout si à proximité se trouve une grotte, ou une source, ou un sommet de montagne. La *baraka* de ce lieu a été ainsi islamisée. La difficulté consiste à déterminer dans chaque cas particulier à quelle sorte de sacré ressortissait anciennement cette localité.

Un deuxième fait important est que ces saints se sont mariés et ont eu des descendants qui ont hérité de leur *baraka*, quel que soit leur nombre, constituant ainsi des familles sacrées ou maraboutiques. Par là le culte des saints musulmans se distingue essentiellement du culte des saints catholiques, dont la chasteté est une vertu fondamentale et dont la sainteté n'est pas transmissible par la voie du sang. Il se rattache ainsi au culte des ancêtres, puisque même l'élément éponyme est présent, les membres de la famille maraboutique s'intitulant les Fils de Monseigneur Un Tel (Ouled Sidi Cheikh, par exemple). Il y aurait donc lieu de chercher jusqu'à quel point le maraboutisme dérive du culte des ancêtres gréco-romains[1].

Or, parmi les ancêtres, ceux qui sont de nature totémique comptent, dans maints pays, parmi les plus révérés et les plus

1. Aucun des auteurs cités ci-dessus n'a fait attention à cet élément qui, dans le cas donné, est fondamental et qui avait déjà été signalé pour les saints de la Kroumirie par Bertholon, *Exploration anthropologique de la Kroumirie*, Bull. de Géogr. historique et descriptive, 1891, p. 488 : « ces légendes maraboutiques paraissent être des traces de leur ancien culte, celui des ancêtres, désignés sous des noms musulmans ».

On devrait éviter ce terme de Culte des Saints en Afrique et lui préférer celui de *maraboutisme*, qui au moins ne préjuge aucune catégorisation dans les cadres établis par ailleurs. Parlerait-on de culte des saints chez les Grecs païens, qui regardaient pourtant certains héros, dieux et génies comme *hagioï* et comme *hiéroï*, c'est à-dire comme *saints* ?

Quant à la survivance du culte des ancêtres gréco-romain et de celui des saints de la période chrétienne, elle reste à définir dans le maraboutisme actuel qui, encore une fois, me fait l'effet d'être en majeure partie un création autonome adaptée à des conditions agricoles et psychologiques particulières à l'Afrique mineure, au surplus anciennes puisque les écrivains classiques s'étonnaient déjà de l'anthropolâtrie des Berbères (cf. les documents anciens et modernes classés par Doutté, *loc. cit.*, p. 345-349).

primitifs. Il s'agit donc, dans le cas présent, de chercher si certains marabouts ancestraux et éponymes ont été en relation directe avec le monde animal et végétal. On possèderait ainsi une combinaison de deux éléments fondamentaux du totémisme, la localisation stricte et l'idée de descendance à partir d'un ancêtre commun à la fois humain et animal ; il suffirait pour qu'il y eut présomption du totémisme, que les descendants du saint se regardent comme apparentés aussi à tous les membres de l'espèce animale ou végétale correspondante.

Le nombre est assez considérable des marabouts se manifestant à leurs adorateurs sous un forme animale qui n'est pas quelconque ni variable, mais qui est toujours la même. Sidi bou Abdallah, marabout qui réside dans la rue de Paris à Tlemcen, se manifeste toujours sous la forme d'un chat noir ; Sidi bou Halloufa (dont le nom signifie le Seigneur Sanglier), à Ammi Mouça, sous la forme d'un sanglier ; Sidi Embarek, dans le quartier de Souk el Fouki à Tlemcen, sous la forme d'un bouc [1] ; Sidi bou Adjela, près de Nedroma, sous la forme d'une perdrix [2] ; Sidi Ahmed bel Hasen à Tlemcen (Source des Teinturiers) sous la forme d'un serpent [3] au sujet duquel a cours une légende du type pseudo-totémique ordinaire [4]. De même la divinité ophiomorphique du Chéliff dont il été parlé ci-dessus est identifiée de nos jours à un marabout, Sidi bou Abdallah, « dont la légende est aussi obscure que sa généalogie [5] », ce qui signifie que le caractère islamique de ce serpent monstrueux est surajouté.

Une recherche plus approfondie que la mienne augmenterait beaucoup cette liste. Il conviendrait notammant de localiser avec soin les apparitions de marabouts sous forme de lion, au lieu de se contenter de la formule vague souvent rencontrée que

1. A. Cour, *Le culte du serpent*, loc. cit., p. 3, note 1.
2. *Ibidem*, p. 12.
3. *Ibidem*, p. 10-11.
4. *Ibidem*, note ; il est vrai que le serpent ancestral a été remplacé dans cette légende par un djinn serviteur du marabout.
5. Cour, *ibidem*, p. 13-14, et pour la légende du boa, p. 17-18 ; elle explique pourquoi le boa et le saint sont indissolubles et islamise l'identification de l'animal et de l'ancêtre sacré.

les marabouts en général se manifestent volontiers ainsi, car il est naturel que dans les régions nord-africaines le lion a bien des chances d'avoir été l'objet de croyances et de pratiquès magico-religieuses importantes, sinon même, au moins par endroits, d'un vrai culte dont peut témoigner la statue léontocéphale découverte en Tunisie de caractère égyptien incontestable [1]. En tout cas, les légendes maraboutiques en relation avec des lions, soit que ceux-ci aient été chassés et détruits par le saint, soit qu'il en ait fait ses serviteurs, comme c'est le cas pour Sidi Mohammed ben Aouda cité ci-dessus et pour Sidi Seb'a el Hadjdjât [2], sont très nombreuses. Ainsi Sidi Nekrouh (le Renié), marabout fondateur du clan des Nekarih de la région de Maskara, ayant été abandonné par son père à trois reprises, fut allaité par une lionne et grandit avec les lionceaux ses frères de lait, qui le suivaient partout [3] ; Sidi Yahia, le marabout de Mila en petite Kabylie et dont on ne sait rien autre, se révéla pour la première fois à un homme du pays sous forme de lion [4] ; telle est toujours encore l'incarnation de Sidi Bou Zid, le saint de Boghar [5] ; le grand saint de Casablanca est Sidi Belliout, ou mieux Abou'l Loiouth, le Père des Lions, dont la légende musulmane explique le nom en affirmant qu'il possédait le pouvoir de dompter les bêtes sauvages [6].

D'autres noms de saints sont plus difficiles à interpréter, mais peuvent appartenir à la même catégorie, tels Sidi Mohammed el Rhorab (le corbeau) à Constantine [7], Sidi Ali ben Mouça N'Founas (en berbère la Vache) [8], Sidi l'Berghouts (la Puce), « saint dont on ne sait rien », à Oudjda [9].

1. Statue en terre cuite reproduite par Bertholon et Chantre, *loc. cit.*, p. 618, d'après Merlin, *Sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, Paris, 1910.

2. Trumelet, *Les saints de l'Islam*, p. 171-181, avec rites intéressants.

3. A. Joly, *Les saints de l'Islam*, extr. de la Revue africaine, 1908, p. 9-11.

4. L. Jacquot, *La caverne miraculeuse de Sidi Bou Yahia et le culte de Mithra*, Extr. Recueil Notices et Mém. Soc. Arch. de Constantine, t. XLIII, 1908, p. 9-11.

5. A. Joly, *Les saints de l'Islam*, extr. de la Revue africaine, 1908, p. 6.

6. René Basset, *Bulletin des périodiques de l'Islam*, R. H. R., t. LXVI, 1912, p. 208.

7. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 255-257.

8. Trumelet, *ibidem*, p. 326-328.

9. Basset, *loc. cit.*, p. 209.

D'autre part, de nombreux sanctuaires maraboutiques sont en relation directe avec une certaine espèce d'arbres ou avec certains individus végétaux qu'on doit comparer directement aux chênes, aux hêtres, aux bouleaux sacrés de l'Europe. Dire qu'il s'agit dans ces cas d'un ancien culte des arbres dans l'Afrique du Nord, et qui serait parfois en relation avec le culte des sources, n'est que reculer le problème, car encore faudrait-il déterminer pourquoi certaines espèces, ou certains individus de certaines espèces, sont ainsi considérés comme sacrés. La liste que je donne ci-après ne vaut que comme indication, et à défaut d'un dépouillement complet des documents on ne peut utiliser l'argument négatif. Ainsi je ne saurais affirmer que le tuya, le palmier, le palmier nain ou l'alfa n'ont pas été sacrés en un endroit ou en un autre dans l'Afrique du Nord. Il va sans dire que, d'une part ces végétaux sacrés ont pu être d'abord englobés dans le système religieux gréco-romain, puis adaptés aux formes primitives du christianisme, conformément à un mécanisme dont on a déjà bien étudié les éléments dans l'Europe gauloise, germanique et slave ; et d'autre part, islamisés au moyen de légendes explicatives où jouent le rôle principal tels ou tels ermites, missionnaires ou saints musulmans, normalement inscrits au catalogue hagiographique nord-africain.

La légende de Sidi Mohammed, dont la qoubba se trouve au milieu d'un massif de cèdres sacrés chez les Amchach, fraction des Beni Çalah (Tell algérien) est l'une des plus typiques ; la voici résumée[1] : un jour un pieux derwiche du Maroc vint demander l'hospitalité aux Amchach ; il s'installa dans un endroit désert et y vécut sans manger, dormant sur la branche d'un grand cèdre et ne buvant que la rosée. Il réglait la pluie, le beau temps, la fertilité des plantations ; et on vint bientôt l'invoquer de toutes parts ; on ne sait ce qu'il faisait des dons en argent qu'il recevait ; mais la tradition veut qu'il les enfouissait au pied de son cèdre. Il mourut pendant une nuit, et des centaines de chacals hurlèrent à la mort.

1. D'après Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 41-49.

Les Amchach accoururent aussitôt et virent le saint étendu dans une fosse creusée par les chacals au pied du cèdre ; son corps émettait une lueur phosphorescente. Les Amchach comblèrent la fosse ; les chacals de toute la région gémirent lugubrement ; le cèdre s'inclina par trois fois ; et dès le lendemain on construisit la qoubba qui se voit encore. Sidi Mohammed continua à dispenser les bénédictions agricoles à ses adorateurs. Plusieurs légendes décrivent le terrible sort qui atteignit ceux qui osèrent porter sur le cèdre une main sacrilège : ainsi un Masaoudi ayant besoin d'une poutre, voulut en couper une branche ; l'entaille se remplit aussitôt de sang et un long gémissement sortit du tombeau de Sidi Mohammed ; un homme des Ghellai s'étant attaqué à l'arbre, la hache glissa et lui coupa la jambe ; un homme des Beni Ouzza se fit dans les mêmes circonstances sauter le poignet gauche. Le pèlerinage annuel a toujours lieu ; il a un caractère agraire très net ; en outre la qualité sacrée du cèdre spécialement consacré à Sidi Mohammed s'est étendue aux arbres voisins de sorte qu'il a poussé autour de la qoubba un véritable *lucus*[1].

Il est visible qu'un saint uniquement dénommé Mohammed, ce qui en pays musulmans est le nom quelconque par excellence, est un saint forgé de toutes pièces, tout autant que les nombreux Monseigneur l'Inconnu (Sidi el Mokhfi)[2], destiné à légitimer le caractère antérieurement reconnu au grand cèdre, ou au bois de cèdres, ou même aux cèdres en général.

A la même catégorie que le cèdre de Sidi Mohammed appartiennent : le noyer de Sidi Ahmed ou Ahmed près de Tizza, territoire des Beni Çalah[3] ; le chêne-liège de Sidi Ikhlef, sur le territoire des Saouda[4] ; les cèdres et l'olivier centenaire de Sidi Aiça près de Tizza[5] ; le chêne-liège de Sidi Bou Sebaa

1. Sur les bois sacrés et leur extension, voir Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 279-280, 325 ; *Algérie légendaire*, p. 288 ; Jacquot, *Sidi Bou Yahia*, p. 3 (frênes et oliviers sauvages).

2. Cf. le texte souvent cité de Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 159-160.

3. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 106-108.

4. *Ibidem*, p. 137, note.

5. *Ibidem*, p. 158.

Hadjdjât des Ouled Djilali, fraction des Saouda, saint surnommé Sidi el Fernân, Monseigneur des Chênes-lièges[1] ; le cèdre de Lalla Imma Tifelleut[2] ; le chêne de Lalla Imma Mimen[3] ; les oliviers centenaires de Sidi Yaqoub ech-Cherif à Blida[4] ; le caroubier marabout près de Tlemcen[5] ; et le jujubier géant qui représente le tombeau de la mère de Sidi Ali ben Ghalem à Fez[6] ; et bien d'autres encore comme le térébinthe de Sidi el Hadj Aiça au col de Gergeur[7] ; le pin d'Alep de Sidi Ben Alya[8], etc. Je ne suis nullement de l'avis de Doutté quand à propos d'oliviers marabouts, il prétend « qu'on ne peut soupçonner des vestiges de dendrolâtrie » dans le cas de Sidi bou Zemboudja, Monseigneur de l'Olivier Sauvage, et de Sidi bou Zitouna, Monseigneur de l'Olivier Cultivé, représentés chacun par un arbre de ces espèces situé dans le vieux cimetière près de Tlemcen[9] ; car ce ne sont là que des formes mieux islamisées du mécanisme de remplacement dont le même savant cite un cas typique ailleurs[10] : « quand les indigènes racontent qu'auprès de la tombe de telle maraboute des Oulad Gasem (Ain Mlila) un olivier séculaire est apparu subitement, on peut être certain que c'est plutôt le contraire qui s'est passé, et que le culte de la sainte a succédé tout doucement à celui de l'arbre ».

Un exemple aussi net vient d'être signalé par Alfred Bel : à deux kilomètres à l'ouest de Tlemcen, non loin de l'angle S. E. du rempart de la Mansoura, pousse un laurier-rose qui est seul de son espèce en cet endroit et se trouve à quelques mètres d'une source. Ce laurier-rose est marabout ; aucun édifice, aucune pierre, aucun signe particulier ne le signalent à l'attention du

1. *Ibidem*, p. 167, 179.
2. *Ibidem*, p. 325.
3. *Ibidem*, p. 307.
4. *Ibidem*, p. 1-3 ; c'est le *Bois sacré* (Jardin public) de Blida ; pour la légende de l'inviolabilité de ces arbres, cf. p. 18-20.
5. Bel, *Guide de Tlemcen*, p. 81 ; *Population musulmane*, p. 6.
6. Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, p. 103.
7. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 113.
8. *Ibidem*, p. 222.
9. Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin*, p. 50.
10. *Ibidem*, p. 309.

passant. Il a la propriété spéciale de guérir les enfants à la mamelle frappés par le mauvais génie Teir el Lîl, la chauve-souris. La mère qui veut guérir de ce mal son enfant l'apporte auprès de ce laurier-rose ; quelques feuilles pilées du laurier mêlées à l'eau de la source voisine et qu'on fait ingurgiter à l'enfant, quelques rites (brûler du benjoin ou une bougie), de courtes incantations constituent le remède. Ce laurier-marabout est visité dans le même but par les Juives le matin, et par les musulmanes le soir, au lever ou au coucher du soleil « parce qu'à ce moment l'âme de ce marabout est censée sortir de l'arbre, depuis le moment où le soleil se couche jusqu'à celui où il se lève », de même que la plupart des djinns ; le meilleur instant pour attirer son attention est celui de sa sortie et de sa rentrée dans l'arbre [1].

Il est visible que cette interprétation animiste correspond exactement, comme modalité, aux interprétations que donnent de leurs arbres totémiques (*nanja*) les Australiens centraux [2], et que la seule différence réside en ceci, que la prétendue âme du laurier-rose n'est pas donnée comme ancestrale. Mais dans ce cas, comme dans tous les autres de ce qu'on a nommé trop vite la « dendrolâtrie berbère », l'idée primitive d'apparentement peut subsister sans que les enquêteurs aient songé à la rechercher.

Il resterait en outre à déterminer si certaines tribus ou fractions (familles ou clans) se considèrent comme descendues de plantes et portent un nom végétal. Les noms collectifs qui rappellent le système de dénomination totémique ne semblent d'ailleurs pas très nombreux dans l'Afrique du Nord et sont expliqués par des légendes soit du type ordinaire, soit du type hagiographique. Comme exemple du premier, je citerai le cas de la tribu des Guenafda, les Hérissons, qui vivent aux environs d'Oudjda et qui se seraient ainsi nommés parce que l'un de leurs ancêtres au berceau fut sauvé d'une vipère par

1. Bel, *Coup d'œil*, p. 105-106.
2. Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. V de l'introduction et p. 122, note 1.

un hérisson ; non loin vit la fraction des Ouled Ghazi, les Chacals, de la grande tribu berbère des Beni Snassen [1].

D'autre part, les Kherfan (Agneaux), fraction maraboutique des Ouled Attia près de Collo, se nomment ainsi parce que, à la suite du vol d'un agneau, le voleur et le volé comparurent devant le marabout Sidi Ammar ; celui-ci, se levant, passa la main sur la tête de l'accusé, qui se mit aussitôt à bêler comme un agneau et avoua son vol en disant : « Es-tu donc le marabout des agneaux ? » Le nom, dit-on, en resta à la fraction dont Sidi Ammar est l'ancêtre [2]. Il ne semble pas que les descendants de Sidi Abdesselam Ben Mechich (ce mot signifie Chat en berbère), le plus vénéré de tous les saints du nord du Maroc, possèdent une légende pour justifier ce nom d'animal, ni d'ailleurs révèrent spécialement les chats.

Quant aux noms individuels, on ne peut jamais en tirer parti pour ou contre l'interprétation totémique, à moins de rencontrer des cas où, conformément à la théorie de Lang, ils se sont transformés en noms collectifs. Seuls ceux qu'on donne aux affiliés nouveaux à la confrérie des 'Aissaoua, et dont se rapprochent ceux qui étaient jadis en usage dans la confrérie des Chadouliya selon Joly [3], méritent un examen parce qu'ils se rattachent à ce qu'on peut appeler l'influence nègre, dont il sera parlé tout à l'heure.

1. Basset, *Bulletin des Périodiques de l'Islam*, R. H. R, 1912, p. 211.
2. Doutté, *Notes*, p. 323.
3. A. Joly, *Étude sur les Chadouliyas*, extr. Revue africaine, 1907, p. 73. Ces vieux noms sont Dib (chacal), Raouba (alouette), Bousba (le Père du Lion), Sba (Lion), Nemeur (panthère), etc. Il est peu probable que des noms animaux de ce type aient été d'un usage fréquent en dehors de toute idée religieuse, mais il l'est beaucoup plus qu'ils jouaient exactement le rôle protecteur et symbolique que jouent de nos jours les noms des saints ou ceux qui sont empruntés à l'histoire des débuts de l'Islam comme Ali, Omar, Fatima, etc. ; cf. aussi Doutté, *Notes*, p. 59.

CHAPITRE IV

Les sacrifices sanglants chez les Berbères. — Leur rapport avec le totémisme. — Opinion de Doutté. — Les influences nègres. — Les sacrifices sanglants et l'organisation magico-religieuse des Nègres dans l'Afrique du Nord. — Leur relation avec le totémisme africain occidental et soudanais. — Le caractère nègre des cérémonies 'aissaoua.

Des éléments totémiques peuvent se rencontrer, aussi dans ceux d'entre les sacrifices en usage dans l'Afrique du Nord qui ne correspondent pas aux types de sacrifice élaborés par les religions égyptienne, phénicienne, gréco-romaine, chrétienne et musulmane. Un type de sacrifice spécial semble exister en effet dans l'Afrique du Nord qui n'appartient pas aux systèmes cérémoniels énumérés à l'instant. Le problème est de savoir quelle est son origine, et pour cela il faut déterminer par quelles sortes de gens et dans quelles localités il est exécuté.

Voici d'abord la description d'un rite, d'une sauvagerie particulière, qui fait partie du pèlerinage annuel de la confrérie des 'Aïssâoua de Tlemcen à 'Aïn el Hout : « Le troisième jour, la procession se forme à l'étang où nagent les poissons sacrés... Au milieu du chemin un généreux dévot fait jeter devant les 'Aïssaoua un bouc égorgé, tel que, sans être ouvert ; aussitôt quinze ou vingt khouân (frères adhérents) se jettent à quatre pattes, se précipitent sur le corps de l'animal, se poussant les uns les autres, et avec les ongles et les dents, l'ouvrent et s'arrachent les entrailles sanglantes, qu'ils dévorent à belles dents ; les intestins se déchirent, les excréments se répandent sur les viscères, une odeur fade et nauséabonde se répand ; rien n'arrête ces forcenés, qui s'excitent mutuellement, la barbe

sanglante, et déchiquètent à belles dents cette viande souillée par les excréments : peau, foie, cœur, poumons, trachée, intestins, tout est dévoré en un clin d'œil ; c'est la plus horrible curée que l'on puisse rêver... Une deuxième victime est offerte à une autre endroit dans les mêmes conditions [1]. »

Ce rite sauvage a été rapproché par Doutté de celui du sacrifice du chameau décrit dans la vie de saint Nil, et qui a servi à Robertson Smith de point d'appui pour sa théorie générale de l'origine totémique du sacrifice communiel ; Doutté conclut : « c'est le sacrifice du chameau de saint Nil conservé intact à quinze siècles de distance [2] ». Tel n'est pas mon avis : outre qu'il n'y aurait aucune raison de retrouver à Tlemcen une cérémonie sinaïtique unique et bien localisée, et que quinze siècles pour une survivance isolée (tous les autres éléments sociaux ayant disparu) seraient déjà improbables, il convient de ne pas oublier que la secte des 'Aissaoua a été fondée au début du xvi[e] siècle de notre ère non pas en Orient, comme la plupart des autres, mais dans le fond du Maroc, à Meknès, et que l'explication doit avant toute autre chose être cherchée dans les règles spéciales de la confrérie.

Or, non seulement des victimes crues sont dévorées lors des cérémonies à Meknès même [3], mais de plus, le rite sanglant dont il s'agit est partout la conséquence directe d'une stipulation fondamentale de la secte : chaque néophyte reçoit lors de son agrégation à la confrérie un nom d'animal féroce et il est de son devoir d'imiter exactement les mœurs et les manières d'être de cet animal au cours des cérémonies [4]. La description

1. Edmond Doutté, *Les 'Aïssâoua à Tlemcen*, Chalons-sur-Marne, 1900, p. 13 ; on trouvera, p. 5-6, note, une bibliographie sommaire des descriptions de cérémonies 'aïssâoua.

2. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 482-484. Quant à la remarque, p. 480, que le totémisme n'est pas nécessaire à l'intelligence du sacrifice communiel, on peut l'admettre comme thèse générale tout en rappelant que sous cette forme la question est mal posée : le problème réel est de savoir s'il existe ou non un sacrifice dans le totémisme vrai, mais non si le sacrifice en général dérive du totémisme en général.

3. *Ibidem*, p. 483.

4. « Dans les hadhra (cérémonies publiques), chacun a son rôle ; ainsi l'Aissaouî que nous venons de voir rouler à terre aura cette spécialité, et pas

suivante, qui concerne les 'Aissaoua de Sfax, en Tunisie, vaut (ou plutôt valait, car le gouvernement français a défendu ces scènes violentes) pour toutes les localités où la confrérie a réussi à constituer des filiales tant soit peu importantes :

« Puis vient la quatrième phase, qui est dite *mhammra*, l'Énivrante ; le cercle formé par les 'Aissaoua s'ouvre et les membres de la confrérie se dispersent avec violence comme des bêtes sauvages, imitant des lions, des tigres, des chats et des ours, par leur cris et leurs gestes. Ils veulent se précipiter sur les assistants, mais sont maintenus par les chaouchs et par les moqaddems. Dès que la sauvagerie de l'un d'eux semble devenir assez violente pour être un danger pour les spectateurs, le cheikh s'approche de lui et lui dit un mot à l'oreille qui lui rend aussitôt son sang-froid... [1] certains membres de la confrérie se sont autrefois distingués tout spécialement. On parle encore de nos jours d'un 'Aissaouî qui, en état d'ivresse sacrée s'identifiait absolument à un tigre, et qui commettait de telles cruautés qu'on devait le tenir enchaîné ; un jour il déchira littéralement un enfant ; le Bey en ayant été averti, le condamna à mort à moins qu'il ne prouvât qu'il avait agi inconsciemment ; pour faire la preuve, on lui présenta son propre fils, qu'il déchira aussi tout vivant [2]. »

Il convient donc d'admettre que dans le rite en usage à 'Aïn el Hout, les'Aissaoua qui dépècent un bouc sont ceux d'entre les membres de la confrérie qui représentent, par suite du nom acquis lors de leur initiation, des bêtes féroces telles que le lion, le chacal, etc. Dans ces conditions, il n'y a plus trace, non pas

une autre ; et celui qui donne son bras à mordre à la vipère cornue ne tentera pas de dévorer des feuilles de cactus ou des moutons vivants. En « prenant la rose » (*ouarda*, signe d'affiliation) de Sidi Mhammed ben 'Aïssa, le néophyte fait choix du genre d'exercices auquel il se destine durant toute sa carrière ; il reçoit à cet effet l'affiliation d'un frère passé maître dans ce tour de force et adopte un nom de guerre par lequel il sera désigné sans que le vulgaire l'apprenne jamais ; il s'appellera par exemple *el assed*, le lion, ou *ed dsib*, le chacal, etc. » ; Delphin, *Les Aissaoua*, volume publié à l'occasion du XVII[e] Congrès de l'Association franç. des Sciences à Oran, 1880, p. 338.

1. Karl Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevoelkerung in Sfax*, Public. du Musée ethnographique de Leipzig, fasc. 2, 1907, p. 33.

2. *Ibidem*, p. 36.

seulement de sacrifice communiel, mais même de sacrifice tout court, et le rapprochement institué par Doutté n'a plus de raison d'être. Ce nom animal et ce rite du dépeçage peuvent être pourtant en relation avec le totémisme pour des raisons qu'on examinera plus loin.

Une cérémonie qui présente quelques-uns des caractères d'un sacrifice totémique semble avoir été découverte récemment dans une tribu Chleuh du Maroc par M. Laoust ; mais les renseignements qu'on possède jusqu'ici sur la marche de cette cérémonie ne permettent aucune conclusion certaine. Voici le résumé qu'en donne Alfred Bel[1] :

« 1° On sacrifie un chacal avec pompe et solennité, ainsi qu'il sied à un acte religieux ;

« 2° Dès que le sacrifice est terminé, la tristesse fait place à la joie, même chez ceux qui ne font que le sacrifice d'une simple effigie de l'animal ;

« 3° Le chacal apparaît comme une victime expiatoire, dont la mort renouvelée chaque année est nécessaire pour assurer au clan sa prospérité ; pendant que la victime se débat dans les spasmes de l'agonie, chacun lui jette sa pierre et par ce geste expulse son mal, le donne à la victime qui meurt ;

« 4° Enfin, dans un banquet communiel, les Chleuh se partagent et mangent rituellement la chair du chacal ; c'est qu'ils veulent s'assimiler la puissance mystérieuse, la vertu, la *baraka*, qu'ils attribuent à l'animal immolé ; autrement dit, c'est pour se fortifier, se sanctifier, se diviniser eux-mêmes qu'ils mangent la victime, passée dans un feu, doué lui aussi de sa propre vertu ;

« Et M. Laoust, rapprochant de ces cérémonies le rôle important attribué au chacal dans les contes berbères, dans la toponymie et jusque dans le nom de certaines plantes, se demande s'il ne faut pas voir là une preuve que cet animal est sacré pour bien des tribus berbères. »

Ceci n'est nullement improbable ; mais encore faudrait-il savoir à quel titre le chacal a été, ou est encore, sacré. On

1. Bel, *Coup d'œil*, p. 114-115.

peut éliminer le rapprochement que font Laoust et Bel des croyances et cérémonies relatives au chacal dans l'Afrique du Nord avec le culte d'Anubis au sens où ils l'entendent [1], mais on peut l'admettre ainsi : les Berbères et toutes les populations de l'Afrique saharienne, soudanaise et semi-maritime (Hauts-Plateaux, etc.) ont possédé très anciennement un corps de doctrine concernant certains animaux, dont le système égyptien a été une forme relativement coordonnée.

Le résumé reproduit ci-dessus contient un mélange de faits et d'interprétations qui ne sont pas de même valeur. M. Laoust voit d'abord dans le chacal sacrifié un équivalent du « Bouc Emissaire » et subit ansi l'influence des interprétations de Doutté ; mais si l'on se reporte à la grande monographie sur les Boucs Emissaires de Frazer [2], on constate que l'animal qui, par suite d'un rite spécial de transfert, a concentré les maladies, les calamités, etc., du groupe humain, loin d'être ensuite sacrifié et mangé en commun est au contraire expulsé par le groupe humain ou détruit : sur onze cas de Bouc Emissaire non périodique étudiés en détail par Frazer, dans six l'animal est chassé au loin (hors du territoire du clan ou de la tribu), dans quatre il est tué et son cadavre est jeté, ou exposé aux bêtes féroces, et dans un seul il est chassé, puis tué et enfin mangé par le prêtre, mais sans participation des membres du groupe, donc par un individu immunisé. D'autre part, sur les cinq cas de Bouc Emissaire périodique, dans deux, dont celui des Hébreux, l'animal est chassé au loin, dans trois il est tué et son cadavre est détruit ; il n'y a pas un seul cas où il soit mangé [3]. Tout ceci est parfaitement normal, et la théorie générale de Frazer [4] est entièrement acceptable.

Le résumé de M. Laoust suppose donc, soit l'existence d'un type inédit de Bouc Emissaire, soit une interprétation inexacte des faits, probablement causée par l'adoption de la théorie de

1. Bel, *Coup d'œil*, p. 114 : cf. encore p. 87.
2. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3e édit., vol. IX, *The Scapegoat*, Londres Macmillan, 1913.
3. Voir les descriptions de Frazer, *loc. cit.*, p. 109-223.
4. *Ibidem*, p. 225-228.

Doutté qui identifie tout sacrifice à un rite de Bouc Emissaire [1] ce qui est inadmissible, tout autant que l'est, au moins en théorie générale, cette autre théorie de Doutté, elle aussi acceptée par Laoust, que la victime du sacrifice est l'objet dans lequel se concentre la vitalité ou la force du clan. Ce n'est pas le lieu de commencer une discussion sur ce point, mais seulement de signaler qu'il est fondamental dans la théorie générale, non seulement du sacrifice et de la religion, mais aussi du totémisme. Si les faits recueillis par Laoust étaient exactement interprétés par lui, on posséderait enfin un sacrifice totémique typique, élément qu'on n'a pu discerner encore ni dans les cérémonies de *l'intichiuma* australiennes, ni dans celles de la Nigérie [2], et l'on aurait même une base de fait pour soutenir la théorie vitaliste de Dussaud ou la théorie dynamiste de Saintyves analysées ci-dessus. Il resterait pourtant à déterminer auparavant si les Chleuh se regardent comme apparentés au chacal.

Mais il est plus probable que la cérémonie annuelle du chacal n'est pas autre chose qu'une de ces cérémonies agraires dont le type, pour ainsi dire universel, a été signalé d'abord par Mannhardt et étudié dans le plus grand détail par J.-G. Frazer dans son *Golden Bough*, puis spécialement pour l'Afrique du Nord par Destaing, Bel, Doutté, etc. Ce serait, sous une forme plus complexe, un parallèle au rite de chasse et de mise à mort cruelle de l'hyène encore en usage à Mazouna : un parti de jeunes gens s'empare d'une hyène dans son repaire, la rapporte processionnellement à Mazouna où on la lâche dans une place ; les gens lancent sur elle les chiens, la frappent à coups de bâton, la lapident ; l'important est de lui faire de nombreuses blessures par où le sang s'écoule, parce que cet écoulement de sang présage, ou peut-être même détermine, une chute abondante de pluie [3].

1. Doutté, *Religion et Magie*, p. 467 et suiv.

2. Lire la discussion de Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 230-232.

3. Voir une description très détaillée dans Y. Loukil, *Mazouna, ancienne capitale du Dahra*, Alger, 1912, p. 42 ; la hyène est retenue par une forte corde cou-

A la même catégorie appartient la cérémonie dite *Conduite du Mouton* à Tanger ; dès que l'animal a été égorgé, on le jette dans un panier que saisissent quatre porteurs d'eau qui descendent en courant vers la mosquée ; au passage on le frappe de coups de bâton, de coups de pierres ; si l'animal arrive à la mosquée encore pantelant et secoué de spasmes, donnant quelques signes de vie, l'année et les récoltes seront bonnes [1].

Tous ces rites cruels sont absolument contraires aux stipulations orthodoxes musulmanes, qui prescrivent de hâter la mort de la victime du sacrifice et ne reconnaissent que deux modes de mise à mort : un coup de couteau au cœur pour le chameau, et l'égorgement rapide pour tous les autres animaux [2]. Ce qui revient à dire que ces rites sanglants et cruels, non seulement n'ont pu être introduits par l'Islam dans l'Afrique du Nord, mais font partie d'un système cérémoniel particulier, qui est d'autant plus en usage encore de nos jours qu'on va de l'est vers l'ouest ; en Tunisie on ne peut guère citer comme parallèle que l'abatage du chien chez les peuples cynophages : le coup de couteau donné, on laisse l'animal courir jusqu'à perte complète de son sang, tout en le poursuivant à grands cris [3] ; peut-être faut-il en rapprocher les chasses périodiques (chaque printemps) à la hyène et au sanglier en Petite Kabylie.

On peut encore citer, dans cet ordre d'idées, le rite collectif qui consiste à assommer des chiens et que pratiquent les Imazir'en, Berbères islamisés de la région de Demnat, au Maroc :

sue à la queue de la bête qui est démuselée et livrée aux chiens ; quand le fauve est à bout de forces, on le rentre et on recommence le jeu deux ou trois fois avant de l'achever p. 38-42). Dans d'autres tribus du Dahra, on attache la hyène à un piquet, Bel, *Rites de pluie*, p. 51 : si les morsures des chiens font couler le sang de la hyène, la pluie tombera. Il n'est pas inutile de rappeler que la tribu des Mediouna, qui habite de nos jours le Dahra central où est située Mazouna, est venue du Maroc ; cf. Louis Piesse, *Guide de l'Algérie*, Paris, 1888, p. 232.

1. Doutté, *Magie et religion*, p. 468.

2. *Ibidem*, p. 470-471.

3. Les sources sont indiquées ci-dessus (p. 230, note) ; peut-être ce mode d'abatage est-il en effet, comme le croit Bertholon, la survivance d'un ancien sacrifice cérémoniel ; par contre, rien ne prouve que les sacrifices de chiens en usage à Carthage aient remplacé d'anciens sacrifices humains.

« lors de l'Aïd el Mouloud, les hommes aussi bien que les enfants mettent également leurs vêtements neufs ; puis les hommes, munis de gros bâtons et de gourdins de jet, garnis de clous en fer, et les enfants munis aussi de longs bâtons, sortent tous et se rendent au milieu du village pour se mettre à la recherche des chiens ; tout chien rencontré endormi sur le chemin ou courant à travers le village est frappé et battu par les hommes, qui le tiennent par devant ; le chien assommé et mourant est abandonné, et livré par les hommes aux enfants, qui se réunissent après la bête, qu'ils frappent avec leur longs bâtons, jusqu'à ce qu'elle crève. Le chien mort, les enfants le laissent et partent en courant derrière les hommes qui, dès qu'ils rencontrent un autre chien, lui font subir le même sort qu'au premier. On continue ainsi jusqu'à la tombée de la nuit ; alors chacun revient chez soi [1] ».

Il serait prématuré de considérer ces cérémonies sanglantes comme spécifiquement *berbères ;* rien ne permet d'autre part d'y voir des survivances de cérémonies introduites par les Phéniciens ou par les Gréco-Romains ; les analogies qu'on pourrait trouver avec certaines cérémonies classiques comme celle de l'homophagie dionysiaque ou celle des Lupercales, par exemple, ou encore avec celles du Chien, du Loup, etc., des Récoltes de l'Europe continentale perdent en raison du fait que les parallèles demi-civilisés orientaux ou américains sont tout aussi nets, comme le sait quiconque a étudié le *Golden Bough*. Je serais plutôt tenté de chercher un lieu d'origine (s'il en faut un ?) dans l'Afrique *nègre ;* et ceci me donne l'occasion d'insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, sur une série de faits intéressants.

L'influence des nègres soudanais sur l'islamisme populaire a été admise pour le Maroc par Westermarck [2], pour l'Algérie par

1. Said Boulifa, *Textes berbères en dialectes de l'Atlas Marocain* (Public. de l'Ecole des Lettres d'Alger), Paris, 1909, p. 173-174.

2. Westermarck, *Nature of the arab ginn*, p. 257-259 : il décrit les fonctions des membres de la confrérie de magiciens nègres dite des *Gnawa*.

Andrews [1] et pour la Nigérie, la Tunisie et la Tripolitaine par Tremearne [2]. Mais Andrews dénie l'action de cette influence en ce qui concerne les diverses formes du sacrifice [3] sous prétexte que des sacrifices sanglants ont été également en usage en Europe même jusqu'à une époque récente. Cependant la cruauté systématique dans le sacrifice n'est pas un élément qui soit à ce point universel ; et lorsqu'on la trouve appliquée, comme c'est le cas pour l'Afrique du Nord, dans certaines circonstances bien définies, et sous une forme également bien définie, on doit chercher une cause relativement localisée. Tel est certainement le caractère spécial des fêtes nègres ; il est si frappant que L. Jacquot, qui a assisté en personne aux cérémonies de diverses races et confessions nord-africaines, a supposé que les fêtes soudanaises sont des fêtes originairement égyptiennes qui ont été importées au Soudan par les Égyptiens fuyant devant l'invasion arabe [4].

Cette hypothèse ne saurait être acceptée en ces termes. Mais on doit reconnaître qu'il existe entre l'Afrique extrême-occidentale et l'Egypte toute une série de faits communs, qui prendront sans doute, au fur et à mesure d'enquêtes plus étendues, la valeur d'arguments de parenté ou d'emprunt. Pour le moment, on doit au moins admettre que depuis longtemps, j'entends avant même les débuts de la période historique en Egypte, se sont succédé dans toute l'Afrique septentrionale des actions et des réactions entre les populations blanches et les populations noires, dont non seulement certaines formes d'animisme et de magie, mais aussi certains systèmes cérémoniels complets peuvent être considérés comme des résultantes.

En premier lieu, il ne faut pas oublier que la limite méridionale des Blancs était anciennement située bien plus au nord que maintenant, tant du côté égyptien [5] que du côté algérien et

1. J. B. Andrews, *les Fontaines des Génies (Seba Aïoun), croyances soudanaises à Alger*, Alger, 1903, p. 30.
2. Tremearne, *Bori Beliefs and Ceremonies*, p. 60 et 67.
3. Andrews, *loc. cit.*, p. 34.
4. Jacquot, *Contribution*, p. 257.
5. Voir les articles de Giuffrida-Ruggeri et de Seligmann cités ci-dessus.

marocain [1]. Mais les Blancs ont toujours vaincu les Noirs et les ont de tout temps réduits en esclavage ou dans un état de subordination. L'influence des Noirs ne s'est par suite exercée que dans les basses classes des populations blanches d'une part, et de l'autre, par les harems, sur les femmes et les enfants.

Ce sont précisément les milieux où ce qu'on est convenu d'appeler la magie pouvait le mieux prendre racine et se perpétuer, quels que fussent les changements de la religion supérieure adoptée par les hautes classes, uniquement représentées en ces pays par les hommes adultes et surtout par les chefs de famille. Ce processus d'un double courant [2] existe de nos jours dans l'Islam de toute l'Afrique septentrionale ; ce sont seulement des musulmans des basses classes (artisans, mendiants, etc.) qui s'affilient à Tlemcen [3] et à Alger [4] aux confréries des magiciens nègres.

Il est pourtant arrivé que les Nègres ont réussi à s'assurer une situation privilégiée même dans le maraboutisme nord-africain, puisqu'ils ont seuls le droit d'occuper les postes de moqaddem dans les deux confréries les plus puissantes, celle de Sidi Mohammed ben Aouda et celle des Oulad Sidi Cheikh. Les légendes explicatives sont assez typiques pour mériter d'être citées ici.

Il a été parlé ci-dessus de la zaouia des lions consacrée à Sidi Mohammed ben Aouda. Il arriva du Maroc vers la fin du XVIe siècle [5] dans le pays des Flita, grande tribu berbère divisée alors en trois fractions importantes. Après des essais infructueux de conversions à l'Islam, le marabout s'établit dans une caverne au sommet d'un pic situé sur le territoire des Anatra, de la fraction des Cherfa-Flita, pic qui servait de repaire à un couple de lions; ceux-ci devinrent les humbles servants du saint.

1. R. Basset, *Mission au Sénégal*, fasc. III, Paris 1913, p. 437,446, note.
2. On trouvera deux cas précis de ce mécanisme dans Cour, *Culte du serpent*, p 13 et p. 10, note (serpents servis par des nègres).
3. Bel, *Population musulmane de Tlemcen*, p. 13.
4. Andrews, *Fontaines des Génies*, p. 21.
5. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. 384-440.

Jusqu'ici le thème hagiographique est banal. Or le qaïd des Anatra possédait un nègre appelé Mbarek, d'une force herculéenne ; un jour que Mbarek était à garder les troupeaux, le lion du saint l'emporta sur son dos jusqu'auprès de Sidi Mohammed ben Aouda, qui le choisit pour son *khalifa*, et déclara qu'il serait la souche de la fraction qui seule posséderait tout pouvoir sur les khoddam ou serviteurs du saint, à savoir les lions ; il lui délivra en outre le droit à la *baraka* sacrée tout entière, à l'exclusion des membres de la confédération des Flita. Aussitôt Mbarek, suivi de ses deux lions, alla de douar en douar remplir sa mission de propagande musulmane ; il choisit, au cours de ses voyages, les Nègres qui devaient être ses auxiliaires ; et ce mode de recrutement a continué, avec l'exclusion absolue des gens de race blanche, jusqu'à ces temps derniers. Quant au recrutement des lions, la tradition dit qu'aussitôt mort, chaque lion de Sidi Mohammel ben Aouda était remplacé par un autre lion adulte, qu'on trouvait couché sur le tombeau du saint. Lorsque celui-ci mourut, ce furent des lions qui creusèrent sa fosse ; les lions sacrés qui meurent sont enterrés dans leur peau et exactement comme des musulmans. Selon la remarque de Trumelet [1], par suite des mariages avec les plus belles filles des tribus voisines, les membres de la *zaouïa*, sorte de petit état organisé d'une manière théocratique, ont perdu la pureté de leur race ; mais la sélection avait longtemps maintenu la beauté du type nègre primitif.

Les premiers adhérents de Mbarek avaient été douze nègres dont les descendants se groupèrent d'abord en zaouïa de tentes dans la plaine, sur le territoire des Anatra ; ce n'est que vers 1760 que fut construite une zaouïa de pierres, au pied du pic de Sidi Mohammed ben Aouda ; chaque année, jusqu'en 1848, chacune des tribus de la confédération des Flita affranchit, dota et maria un nègre, destiné au service des lions. On a donc nettement l'impression qu'il existait là, vers le milieu du XVIe siècle, un

1. *Ibidem*, p. 428-429. L'explication orthodoxe, que les lions ont obéi au marabout et à ses successeurs parce que le Qoran dit que « les lions sont les serviteurs de Dieu » est manifestement insuffisante et surajoutée.

groupement nègre qui possédait un pouvoir spécial sur les lions et dont l'existence fut rendue licite et normale par son intégration dans le nouveau système de confréries musulmanes et par sa subordination à un saint d'origine marocaine, plus ou moins légendaire. De là à admettre que les premiers fondateurs de la confrérie qui devint celle des moqaddems de Sidi Ben Aouda appartenaient à un clan sénégalais, haoussa ou peul de Lions, il n'y a qu'un pas, qui se justifiera plus loin en examinant l'état actuel des clans totémiques de l'Afrique nigérienne et soudanaise.

Si le cas cité à l'instant était unique, étant donnée sa rencontre dans une région déjà septentrionale (cercle actuel d'Ammi-Mousa), on pourrait le regarder comme aberrant. Mais il en est un autre, d'importance égale dans l'hagiologie musulmane, celui des Oulad Sidi Cheïkh, qui constituent l'une des confédérations maraboutiques les plus importantes, et jadis les plus belliqueuses, de l'Afrique du Nord. Son fondateur, Sidi Cheïkh, était lui aussi d'origine marocaine. Sa zaouïa centrale, celle de El Abiodh, sur son ordre exprès, n'a jamais été dirigée que par des nègres ; la légende dit que ce fut afin d'empêcher ses descendants de mener une vie dissolue aux dépens des richesses dont il prévoyait l'afflux à son tombeau, qui rapportait un revenu annuel de près de cent mille francs il y a une trentaine d'années [1]. On s'étonne que dans ces conditions, les Arabes et les Berbères se soient soumis à une telle dépendance vis-à-vis des Nègres, qui ne peut s'expliquer que par l'existence préalable, à la fois d'un sanctuaire et d'une organisation sacrée nègres dont la légende de Sidi Cheikh a vraisemblablement sanctionné le maintien par une islamisation postérieure.

Des confréries sacrées comme celle dont je viens de supposer l'existence ancienne existent de nos jours encore dans l'Afrique du Nord : il a été parlé déjà de celle des *Gnawa* [3] ; on peut

1. Trumelet, *Les Saints*, p. 425-429 ; cf. encore p. XXVI-XXVII.
2. Trumelet, *l'Algérie légendaire*, p. 169, 172-173, cf. aussi p. 5.
3. Cf. ci dessus, p. 256, note 2 ; c'est sans doute le nom du djinn bambara ou songhai appelé *Gna-haoua* et *Nana Haoua* par Andrews, *Fontaines des Génies*, p. 19.

citer encore au Maroc celle des *Djennaoua*, fondée par un certain Sidi Mimoun, sans doute originaire de Djenné, au Sénégal, dont les membres se livrent à des danses échevelées [1]; et il se peut que plusieurs autres parmi les confréries de jongleurs, diseurs de présages et magiciens, surtout consultées par les femmes et qu'ont signalées Doutté et d'autres auteurs, qui se recrutent actuellement parmi les Blancs aient été organisées au début par des esclaves et des affranchis Nègres. Tel paraît avoir été, au moins partiellement, le cas des *'Aïssoua*, sur lequel on reviendra plus loin.

Ce mécanisme de l'intégration dans l'Islam de pratiques essentiellement nègres a été étudié récemment en Egypte par Mme Brenda Seligmann, à propos du système de possessions démoniaques et de conjurations appelé *zâr* [2]. L'auteur a assisté à ces pratiques en Egypte, après avoir vu celles qui leur correspondent dans le Soudan égyptien, et a été frappée de leur identité. Bien que le terme dont on les désigne en Egypte soit abyssin, il n'y a pas de doute que ce sont des esclaves nègres, la plupart appartenant à la grande tribu des Azandé, qui les ont introduites dans les régions de la Mer Rouge et de la Méditerranée [3], le long de la route commerciale qui va du Sud au Nord depuis un temps immémorial. Les pratiques du *zâr* sont, il est vrai, d'introduction tout à fait moderne en Egypte, puisqu'aucun des observateurs antérieurs qui ont décrit les mœurs de ce pays, depuis Richard Pococke en 1743 jusqu'à Lane lui-même, n'en fait mention [4], bien qu'on puisse toujours admettre que les pratiques magiques inférieures restent aisément cachées à des observateurs européens, et, qui plus est, du sexe masculin. Mme Brenda Seligmann, tout comme Mme Niya Salima [5], se sont trouvées dans une situation privilégiée à cet égard.

Aucune femme n'a fait des enquêtes semblables en Algérie

1. Doutté, *'Aissaoua de Tlemcen*, p. 25.
2. Brenda Z. Seligmann, *On the Origin of the egyptian Zâr*, Folk-Lore, 1914, p. 300-323.
3. *Ibidem*, p. 301, 320-321, 323.
4. *Ibidem*, p. 308.
5. Niya Salima, *Harems et Musulmanes d'Egypte*.

ni au Maroc[1] ; par suite, on est réduit à des renseignements très incomplets sur les formes inférieures de la magie et de la religion dans l'Afrique du Nord française. Ils suffisent pourtant à faire discerner des infiltrations de croyances et de pratiques nègres identiques à celles qui ont été découvertes en Egypte : les conjurations du *zâr* sont en tout cas extrêmement populaires au Maroc parmi les négresses[2]. Les cérémonies nègres correspondantes en Algérie, en Tunisie et en Tripolitaine, portent le nom générique haoussa de *bori ;* Andrews[3] et Jacquot[4] en avaient étudié certaines formes, mais c'est feu le major Tremearne qui les a le premier identifiées[5], après en avoir étudié de près les prototypes complets dans la Nigérie septentrionale[6]. Les documents ainsi réunis permettent de constater l'importance de l'influence nègre dans les divers rituels populaires de l'Afrique du Nord, et de chercher à déterminer dans quelle mesure ces rituels se rattachent au totémisme central-africain.

Si les cérémonies sanglantes et cruelles exécutées en maintes régions de l'Afrique du Nord dans un même but ou dans des buts différents n'ont rien d'islamique, ni de communément classique ou européen, elles ressemblent, par contre, d'une manière frappante à celles des Nègres sénégalais, nigériens et soudanais au sens large de ce mot. Même en Algérie, ce caractère nègre primitif s'est maintenu, comme le prouvent les descriptions suivantes.

« La Derdéba[7] est fêtée par les nègres tlemcéniens chaque

1. Je crois que Mme Bel a étudié à ce point de vue la population féminine de Tlemcen ; on attend avec impatience la publication de ses matériaux.

2. Brenda Seligmann, *loc. cit.*, p. 307.

3. Andrews, *Les Fontaines des Génies*, passim.

4. Jacquot, *Contributions*, passim.

5. Major A. J. N. Tremearne, *The Ban of the Bori, an account of demons and demon-dancing in West and North Africa*, Londres, 1913 ; du même, *Bori Beliefs and Ceremonies*, Journal of the Anthropological Institute, 1915, p. 23-68.

6. Le major Tremearne a été tué en France lors d'une attaque des tranchées allemandes ; on trouvera sa bio-bibliographie dans *Man,* 1915, p. 191-192.

7. *Derdéba* est le nom générique que donnent les musulmans de l'Afrique du Nord aux cérémonies nègres et surtout aux danses sautées et processionnelles qui en sont la partie la plus remarquable.

année, mais à date variable, généralement en été. Après avoir fait la quête en ville, la confrérie des Nègres (confrérie de Sidi Blâl)[1], achète un taureau, et s'il y a assez d'argent, un bélier et un bouc. Le jour de la fête, le taureau, dont la tête et les cornes ont été revêtues de brillantes étoffes, suivi du mouton et du bouc, est conduit processionnellement et en musique auprès du tombeau de Sidi Yaqoub. On brûle du benjoin autour des victimes avant de les sacrifier. Lorsque le taureau a la gorge coupée, il est abandonné et peut encore faire quelques pas ; selon qu'il fait plusieurs pas, peu, ou pas du tout, l'année sera bonne, médiocre ou mauvaise. Il est des Nègres qui boivent du sang chaud du taureau, d'autres qui s'en mettent un peu sur le front entre les deux sourcils, d'autres qui en conservent comme une panacée. A l'occasion de cette fête, beaucoup de musulmans viennent pour faire sacrifier des poules par le sacrificateur nègre ; qui dans cette circonstance est d'ordinaire le qaïd des nègres ; pour chaque poule sacrifiée, il reçoit une pièce de 10 centimes. Les nègres seuls, et les musulmans qui sont affiliés à la confrérie de Sidi Blâl, peuvent manger la viande du taureau et des deux autres victimes ; tout autre croirait faire une faute grave en l'absorbant[2]. »

Le même procédé cruel est d'usage lors de sacrifices non périodiques exécutés, par exemple, en cas de sécheresse prolongée : « le 2 février 1903, une douzaine de Nègres, représentant la population noire de Tlemcen, se réunirent au tombeau du marabout Sidi Bou Djema' a, le protecteur du marché aux bestiaux. Avec l'argent d'une quête faite par eux sur le marché, les Nègres avaient acheté un bouc noir, qu'ils attachèrent devant le saint tombeau, et devant lequel ils chantèrent et dansèrent pendant plusieurs heures avec accompagnement de leurs instruments de musique particuliers. Les passants et les spectateurs leur jetèrent quelques sous, qui devaient

1. Les Nègres convertis à l'Islam et vivant en pays de Blancs sont sous la protection spéciale de Sidi Bellâl, compagnon noir du Prophète, qui en fit le directeur du service des eaux de la Mekke.

2. Bel, *Population musulmane de Tlemcen*, p. 13.

servir à l'achat de farine et de semoule pour compléter le repas, dont la chair du bouc devait former la partie essentielle. Lorsque le moment du sacrifice arriva, le sacrificateur, après avoir passé la lame de son couteau au-dessus d'un réchaud allumé, et sur lequel on avait répandu de l'encens, fit successivement, dans la direction des quatre points cardinaux, de profonds saluts en élevant le couteau et en l'abaissant ensuite lentement la pointe vers la terre et en se courbant lui-même. La victime fut ensuite amenée au sacrificateur, qui lui trancha la gorge selon le rituel musulman ; le bouc se releva tout sanglant pour aller retomber à quelques pas de là. Le sacrificateur encensa ensuite la plaie béante avec de l'encens..., il fit de même pour le couteau... et la cérémonie se termina par l'invocation musulmane normale[1] ». Quelle que soit la victime, coq, bouc, bélier ou taureau, on la lâche aussitôt le coup de couteau donné, afin qu'elle se relève et fasse le plus de chemin possible, en perdant son sang[2], procédé sacrificiel qui, comme il a été dit, est directement contraire aux stipulations de l'Islam en matière de sacrifices.

A Oran et à Relizane existait dans la colonie nègre une cérémonie annuelle de date variable identique à celle de Tlemcen : « on sacrifiait un taureau, un bouc, un bélier et des poules, tous de couleur noire ; on se rendait finalement au marabout de Sidi Bellel ; le maître des cérémonies aspergeait les victimes d'eau lustrale au moyen d'une branche verte (le taureau recevant les gouttelettes sous la queue, relevée par l'officiant), et les égorgeait les unes après les autres, en commençant par les poules. Le taureau était lâché aussitôt reçu le coup mortel, et après quelques bonds furieux, allait tomber pantelant à une distance plus ou moins éloignée ; plus loin il s'affaissait, meilleure devait être l'année. Aussitôt qu'il était tombé, une négresse se précipitait sur son corps et sans souci de ses râles et de ses spasmes,

1. Bel, *Rites pour obtenir la pluie*, p. 26-27.

2. *Ibidem*, p. 27-28, note. De même chez les esclaves nègres de Ouargla, cf. Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*. Paris, 1908 p. 218, note.

ouvrait à pleines mains la plaie et y appliquait ses lèvres, buvant à même le sang chaud dont ses joues ruisselaient bientôt. Elle se livrait ensuite à une danse sauvage, pendant qu'une compagne la remplaçait à l'horrible source fumante et ne tardait pas à tomber en convulsions puis en catalepsie. Toutes les danseuses étaient successivement couchées côte à côte, raides, sans que personne s'en occupât. Le soir venu, un festin réunissait la colonie noire qui se régalait alors de la chair des victimes[1] ».

A la même catégorie devaient appartenir plus anciennement les divers sacrifices exécutés près d'Alger lors de *l'Aid el Foul* ou *Fêtes des Fèves ;* les Nègres immolaient un bœuf et plusieurs moutons, en exécutant autour des victimes une danse en dévidoir, qui se composait de sept tours dans un sens et de sept tours en sens inverse ; selon que la bête tombait morte du coup ou se débattait longtemps (dans son sang) on tirait des présages plus ou moins heureux[2]. Le sanctuaire, orthodoxement consacré à Sidi Bellâl, auquel on avait construit une petite chapelle, était essentiellement constitué par une grotte et par une pierre qui, selon les Nègres, recouvrait les restes d'un sultan et d'une sultane de Kankan, en pays Bambara, venus en pèlerinage jusqu'en cet endroit, et qui y étaient morts ; chaque vendredi, et particulièrement lors de *l'Aid el Foul*, les Nègres venaient, même de loin, baiser cette pierre et offrir à proximité les sacrifices sanglants[3].

1. Jacquot, *Contributions*, p. 256.
2. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 369,
3. *Ibidem*, p. 357-358, 360 ; cf. aussi Desprez, *L'hiver à Alger*, 4e édition, p. 188-189 ; J. B. Andrews, *La Fête des Fèves*, Archivio per le Tradizioni Popolari, 1898, p. 29. Andrews rappelle que cette fête a été décrite dès le XVIIIe siècle par le père Dan, dans son *Voyage en Barbarie*, mais que cet observateur ne dit pas que les agents et les participants de la fête fussent des Nègres ; Andrews en conclut que c'était par suite à cette époque une fête de musulmans blancs. Ce raisonnement est inadmissible, car à ce compte, par exemple, on dirait que puisque le père Lafitau ne parle pas dans ses *Sauvages amériquains*, parus en 1721, du totémisme des Peaux-Rouges, cette institution n'existait pas chez eux au début du XVIIIe siècle. L'argument du silence n'a en ethnographie qu'une valeur extrêmement faible.

Trumelet et les auteurs qui se sont occupés de l'Islam dans l'Afrique du Nord regardent cette allusion à un sultan et à une sultane de Kankan comme une simple légende ; mais il est bien plus probable qu'il s'agit d'un évènement réel et d'une transplantation normale, en Algérie, de rites de commémoration soudanais et nigériens. A maintes reprises, les marchands d'esclaves se sont emparés de roitelets nègres et de membres de familles royales qui, par définition, restaient sacrés aux yeux de leurs compagnons d'esclavage, même de tribus différentes. Ce n'est pas la qualité d'esclave des Blancs qui pouvait faire perdre en milieux nègres à ces malheureux leur prestige sacré.

Il se peut donc fort bien que deux esclaves qui n'étaient quelconques que pour leurs maîtres, mais qui étaient proprement divins pour les Noirs, en leur qualité de rois-prêtres-dieux africains[1], aient été enterrés près d'Alger en un lieu alors désert, ensuite islamisé et mis sous la protection de Sidi Bellâl, ce qui lui conférait l'immunité vis-à-vis des Blancs.

La forme tout à fait moderne de l'Aïd el Foul est décrite de la manière suivante par Tremearne, qui y assista à Alger le 6 mai 1914 : « Les nègres firent l'acquisition d'un taureau noir qu'ils décorèrent avec les chiffons distinctifs des djinns nommés Kuri, Mai Gizo, Mai Inna, Mai Ja Chikki, Nana-Ayesha et Adamawa ; puis ils le conduisirent au sanctuaire de Sidi Abd el Khadari (qui a remplacé la grotte et le sanctuaire de Sidi Bellâl). Une corde avait été attachée à son cou et une corde à chacune de ses cornes ; ces trois cordes étaient tenues par des piétons. Alors la *'arifa* (prêtresse en chef), entourée de ses prêtresses conduisit le cortège vers les abattoirs, suivie du taureau, derrière lequel marchaient les musiciens, les tambourineurs et les joueurs de karakab, que suivait enfin la foule des Nègres et de très nombreux curieux. En arrivant aux abattoirs tous dansèrent autour du taureau ; puis on fit le *takai* (cérémonie d'introduction) et une danse de *bori* (d'exorcisation). Vers 4 heures, on plaça le taureau avec la tête vers l'est ; on

1. Étudiés par Frazer, *Golden Bough*, 3e édition.

sacrifia six poulets pour divers génies, un bélier pour Abd el Khadari, enfin un bouc noir et rouge, tous ces animaux ayant été donnés par des personnes qui désiraient invoquer les esprits. Ensuite on encensa le taureau et on le nourrit avec du lait, etc. L'un des sacrificateurs (il y en a sept, un pour chaque maison-d'esprits), saisit l'animal par les cornes, un autre par la queue, d'autres lui prirent les jambes, et tous ensemble le jetèrent sur le flanc gauche. Quoi qu'en dise Doutté, aucun Nègre n'embrassa l'animal sur le museau avant de le tuer. Le sacrificateur principal coupa la gorge de l'animal et aussitôt tous les *masu-bori* (adhérents du *bori*) se jetèrent à terre en léchant son sang et en en barbouillant leur visage, leurs vêtements et leurs instruments de musique ; puis la danse recommença. La prêtresse en chef aspergea les assistants alentour et une autre prêtresse répartit la chair. La prêtresse en chef fit cuire un morceau de viande, qu'elle mangea, ainsi que quelques fèves nouvelles, cérémonie qui rendit licite aux adhérents du *bori* l'usage des fèves ; auparavant ils n'avaient pas le droit d'y toucher. Quand la danse eut continué jusqu'au coucher du soleil, et que chacun des Nègres eut participé au repas de viande, la cérémonie fut terminée et chacun s'en retourna chez soi. On dit que seuls les *masu-bori* sont aspergés de sang parce que ce sont les esprits (les *bori*) qui l'exigent, mais qu'il n'y a dans ce sang aucune *baraka ;* par contre, il y en a dans la viande ; on en donnait autrefois aux Arabes accourus ; l'autorité française dut même interdire ces distributions de viandes du sacrifice parce que les Arabes se battaient avec les Nègres pour en avoir [1]. »

A la même catégorie cérémonielle appartient la fête nègre suivante, observée à Constantine, au cours de laquelle les viandes saignantes sont mangées, non pas par des personnages humains, mais par des personnages animaux :

« A l'époque de la maturité des orges (avril-mai) les Nègres de Constantine se rendaient à Sidi Mabrouk qui domine la

1. Tremearne, *loc. cit.*, p. 60.

ville, avec des paniers de provisions et des couffins remplis de déchets de viande. Aujourd'hui, à la suite des constructions élevées à Sidi Mabrouk, c'est à Sidi Mécid que se transportent les Nègres. Ils préparent un repas pour eux-mêmes, et tandis qu'il cuit, ils coupent les déchets en morceaux et font des prières, demandant à Dieu d'exaucer leurs vœux. Pendant qu'ils prient, les vautours de la région accourent à tire d'aile de tous les points de l'horizon et viennent tournoyer en masse au dessus du plateau. Alors commence la distribution ; le chef des Nègres jette la viande aux rapaces, qui l'attrapent à la volée et qui s'enhardissent jusqu'à venir dérober les lambeaux de chair dans les couffins. Il y en a parfois plus de cent qui planent en même temps. Quand ils sont repus, ils s'éloignent... et c'est le moment qu'attendent les Nègres pour manger, et ensuite pour danser [1]. »

On pourrait encore comparer les fêtes nègres et arabo-berbères, également non-musulmanes, qui comportent des mascarades, parce que les personnages représentés sont en très grande majorité animaux [2]. Le caractère principal de ces fêtes semble toujours être agraire, soit qu'elles aient pour objet de faire tomber la pluie, soit qu'elles assurent de meilleures récoltes générales ou spéciales (fèves, orge, etc.), soit enfin qu'elles terminent magiquement la saison d'hiver pour renouveler la saison de printemps et d'été et pour assurer la fructification et la croissance (nouvel an, carnaval etc,). Cette classe de cérémonies a été trop bien étudiée en général par Mannhardt et Frazer, et pour l'Afrique du Nord par Destaing, Bel et Doutté,

1. Jacquot, *Contributions*, p. 262-263.

2. Ainsi en mars, les Nègres de la région de l'Oued Rhir, entre Biskra et Touggourt, font des quêtes dont le produit leur sert à acheter un bouc noir et quelques provisions accessoires : ils promènent ensuite processionnellement la bête à travers le village et sa banlieue en jouant de la musique : le bouc est revêtu d'un grossier costume de femme hors d'usage ; il est égorgé le jour où la lune est pleine; et sa chair sert à un repas commun ; Jacquot, *ibidem*, p. 255-256.

Pour d'autres déguisements d'animaux en êtres humains ou d'hommes en animaux, voir Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 497-506,548, 563-564 : Westermarck, *Midsummer Customs* et *Popular Feast*, loc. cit., etc.

puis au Maroc par Westermarck, pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici. Mais il importe de signaler que leur caractère agraire est très souvent lié, chez beaucoup de peuples (Indiens Pueblos, par exemple, Bantous central et sud-africains) à l'organisation en clans totémiques. Il se peut donc que des éléments totémiques existent aussi dans un certain nombre de fêtes dites agraires ou saisonnières des Berbères et des Nègres de l'Afrique du Nord française.

Car, il est un fait certain, mais que n'ont fait découvrir que les enquêtes les plus récentes : c'est que les esclaves nègres conservaient avec soin leur répartition primitive dans la mesure du possible, tant par régions géographiques et par tribus que par clans totémiques. Cette découverte est due pour la région d'Alger à Andrews ; elle a été confirmée par Tremearne pour la Tripolitaine, la Tunisie et une partie de l'Algérie orientale ; il importerait de lui apporter son complément nécessaire en étudiant les organisations nègres de l'Algérie occidentale (Relizane, Oran, Tlemcen, etc.), et du Maroc avant qu'il ne soit trop tard.

Les Nègres de l'Algérie sont répartis entre sept confréries religieuses dites *Maisons (Dar, pl. Diar)* qui possèdent chacune un sanctuaire, d'ordinaire une chambre dans quelque demeure particulière, où sont conservés les instruments du culte du Bori principal et tous les paraphernalia des Bori secondaires [1]. Les sept confréries sont réparties en deux groupes, celles de l'ouest avec quatre dars, et celles de l'est avec trois. Les quatre premiers dars sont ceux des Bambara, des Songhai, des Tombou et des Gourma, populations du Haut Sénégal et du moyen Niger ; les dars de l'Est comprennent les Katchena, les Zouzou et les Bornou, populations dites communément Haoussa [2]. Le nombre des membres de ces diverses confréries

1. Andrews, *loc. cit.*, p. 18 ; Tremearne, *loc. cit.*, p. 64-66.
2. Andrews, *loc. cit.*, p. 16 ; pour la valeur exacte de ces appellations ethniques et la localisation des groupes ainsi dénommés, voir Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*, Paris, Larose, t. I, *Le Pays, le Peuple et les Langues*, p. 116 et suivantes.

est de nos jours bien diminué, sauf pour celles des Haoussa qui, malgré la suppression de l'esclavage, forment encore dans l'Afrique du Nord une collectivité assez importante. Les recherches de Tremearne ont surtout porté sur les Haoussa ; mais maintenant qu'on commence à posséder de bonnes monographies sur les Bambara, les Songhai et autres populations de l'Afrique Occidentale Française, il serait utile que quelque savant au courant de leurs mœurs dans leurs pays d'origine vînt contrôler dans l'Afrique du Nord les modes suivant lesquels ces mœurs s'y sont conservées et transformées.

L'enquête préalable d'Andrews ne lui avait pas permis de discerner du totémisme nègre à Alger [1]. Mais Tremearne, qui avait étudié en Nigérie septentrionale les formes du totémisme nigérien, en a signalé des traces non équivoques dans l'Afrique du Nord. Parmi les génies protecteurs importants des dars de l'Est, Andrews avait signalé *Baba Xouri*, la Hyène, et *Zaki*, le Lion [2] ; Tremearne eut parmi ses informateurs algériens un certain Sambo, Peul de Katséna, qui avait successivement vécu à Tripoli et à Tunis avant de venir à Alger où il occupa le poste de prêtre en second de sa confrérie [3]. Ce Sambo appartenait au clan des *Zaki*, des Lions, et il expliqua que certains clans tuent leur totem chaque année, d'autres seulement tous les deux ans et d'autres encore tous les trois ans. Les prêtres du clan des Lions qui possèdent une grande puissance magique peuvent s'emparer des lions avec leurs mains ; mais ce don est rare. *La viande du totem sacrifié doit être répartie entre les mâles du clan et entre les femmes du clan qui occupent la position de godiya*, c'est-à-dire de danseuses sacrées, rite qui répond au rite central des cérémonies nègres nord-africaines ; les autres femmes et les enfants n'ont pas le droit de manger de cette viande. Les membres des clans du Lion et du Léopard laissent pousser leurs ongles et leurs cheveux pour ressembler à leur totem et ne doivent pas faire usage de henné. Un prêtre

1. *Loc. cit.*, p. 34.
2. *Ibidem*, p. 26.
3. Tremearne, *loc. cit.*, p. 23.

qui rencontre son animal totem va droit à lui et le caresse, ce qui fait grand plaisir à l'animal, lequel, si le prêtre l'interroge, lui dévoilera l'avenir en un langage que les hommes du commun ne comprennent pas, croyance qui était aussi celle des Nègres de la confrèrie de Mohammed ben Aouda.

L'un des sacrificateurs d'Alger interrogés par Tremearne était un certain Nomo, qui était lui aussi originaire de Katséna, mais appartenait à la tribu des Ba-Maguje et au clan du *Buffle* (*Bauna*) ; cet animal doit être tué tous les deux ans avec des flèches par trois prêtres dont l'un est nommé comme le totem, *Bauna* ; comme protecteur secondaire (sorte de *guardian-spirit*) Nomo avait l'Éléphant, parce qu'un individu de cette espèce, avait été en bons termes avec le père de Nomo ; si un homme du clan du Buffle demandait quelque chose à son totem au moyen de prières et de sacrifices le totem ne refusait jamais d'exaucer ces prières; mais il se manifestait à l'orant sous la forme d'une femme afin de ne pas l'effrayer [1].

Il est évident que si des recherches avaient été faites autrefois par des savants mieux au courant de l'ethnographie générale, bien d'autres traces de totémisme nègre auraient été découvertes dans l'Afrique du Nord. Même la situation spéciale des danseuses sacrées, des *godiya*, n'a été comprise ni par Jacquot, ni par Andrews, ni par Bel, faute de pouvoir les rapprocher de leurs congénères des pays d'origine ; toutes les négresses n'ont pas le droit de remplir cette fonction sacrée, et les danses des *derdébas* sont soumises à des règles bien déterminées et très anciennes.

Il résulte donc des renseignements même fragmentaires obtenus ces dernières années que l'influence des magies et religions nègres sur l'Islam nord-africain a été bien plus complexe qu'on ne le croyait, et que l'hypothèse présentée ci-dessus à propos du rôle des Nègres dans les confréries maraboutiques des Oulad Sidi Cheikh et de Mohammed ben Aouda a pu correspondre à certaines organisations à la fois sociales et magico-religieuses de l'Afrique noire.

1. Tremearne, *ibidem*, p. 23.

On pourrait aussi, à ce propos, signaler le caractère nègre des cérémonies des 'Aissaoua : le repas cérémoniel sanglant, dont la description a été donnée ci-dessus [1], répond exactement à un repas cérémoniel totémique des Haoussa ; il en est de même des scènes de possession furieuse, des jongleries et des rites d'exorcisme qui distinguent les exhibitions 'aissaoua et qui répondent trait pour trait, comme schéma de scénario, aux scènes du *zâr* en Egypte et du *bori* chez les Haoussa de la Nigérie et du Soudan. J'ai fait remarquer aussi que chaque 'Aissaoua adopte une spécialité dramatique et porte un nom correspondant qui est dans la plupart des cas celui d'une bête féroce [2] : c'est le parallèle exact aux fonctions et au nom du prêtre totémique haoussa, et probablement des représentants sacrés du totem chez d'autres populations du Sénégal et du Niger. Il y a enfin identité absolue entre le rite de consécration, puis de purification du couteau du sacrifice chez les 'Aissaoua et chez les Nègres de Tlemcen et d'Alger [3]. Comme la secte s'est constituée à Meknès et en dehors des cadres normaux de l'Islam, au point que les musulmans ont dû se donner beaucoup de peine pour intégrer l'aissaouïsme dans l'Islam au moyen de légendes pieuses, je crois possible de lui attribuer une origine nègre, hypothèse dont l'exactitude pourrait être contrôlée par une étude systématique des autres confréries partiellement islamisées du Maroc [4].

Les matériaux stables de comparaison seraient fournis, non

1. Cf. ci-dessus, p. 249-251.
2. Cf. ci-dessus, p. 251, note ; voir aussi Andrews, *loc. cit.*, p. 22.
3. Cf. ci-dessus, p. 264 et pour les Nègres de Tunis, Tremearne, *loc cit.*, p. 67 ; pour les 'Aissaoua, Bel, *Rites de pluie*, p. 27, note.
4. Le défaut de la plupart des ouvrages sur les magies et les religions de l'Afrique du Nord musulmane est d'avoir sans cesse cherché des parallèles en Asie et en Arabie, tout au plus dans l'Islam égyptien, au lieu de regarder vers l'Afrique centrale et moyenne.

Il faut, ici aussi, rejeter, à propos des 'Aissaoua, comme à propos des rites agraires de multiplication, des rites de pluie et de bien d'autres cérémonies, la théorie du Bouc Emissaire adoptée par Doutté ; cf. ci-dessus, p. 530, et pour les 'Aissaoua, Doutté, *Magie et Religion*, p. 494 : « Les exercices sanglants des 'Aissaoua, des Hemadcha et autres sectes religieuses du Nord de l'Afrique n'ont pas d'autre sens : ce sont des boucs émissaires. »

seulement par le Soudan et la Nigérie, par la région du Niger moyen, par le Sénégal et la Sénégambie, mais aussi par la Côte d'Ivoire, le Libéria, le Togo, Sierra Leone, etc. Comme le présent livre n'a pas pour but d'être descriptif, je ne reprendrai pas ici en détail l'étude des formes du totémisme dans l'Afrique soudanaise et occidentale ; encore convient-il de rappeler que la question est bien loin d'être résolue. Sir James Frazer n'a utilisé qu'une minime partie des documents connus lors de la rédaction de la partie du volume de *Totemism and Exogamy* qui est consacrée à l'Afrique Occidentale [1]; en définitive, il ne se prononce pas. Maurice Delafosse, au contraire, se prononce résolument, mais pour la négative ; selon ce savant ethnographe, il n'y a pas de traces certaines de totémisme dans la vaste région qu'il a étudiée [2]. Cependant N. W. Thomas pour la Nigérie méridionale et Tremearne pour la Nigérie septentrionale ainsi que pour toutes les régions où se rencontrent des Haoussa, admettent un vrai totémisme. D'autres auteurs, également au courant de l'ethnographie générale, sont du même avis pour un grand nombre de populations africaines occidentales.

Il suit que pour évaluer exactement les traces possibles de totémisme nègre dans l'Afrique du Nord, on est en ce moment assez mal outillé : il faudrait d'abord (et je ne désespère pas de terminer ma monographie, annoncée depuis longtemps déjà, sur ce sujet) que soit publiée une étude descriptive et comparée approfondie des formes du totémisme vrai et des pseudo-totémismes chez les peuples de l'Afrique Occidentale.

Nous arrivons ainsi à une conclusion qui est à peu de chose près la même pour les Hamites Occidentaux (Libyo-Berbères et Berbères de l'Algérie et du Maroc) et pour les Hamites Orientaux (Égyptiens et Hamito-Nilotiques) : il existe dans les deux

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 543-608 ; il n'y a pas de compléments pour cette région dans le t. IV.

2. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, t. III (*Les Civilisations*), p. 99-101, 162-163, 178-182 ; *Des soi-disant clans totémiques de l'Afrique Occidentale*, Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires, t. 1, 1920, p. 87-109.

groupements des traces nombreuses d'un respect spécial, souvent exprimé par des rites négatifs et positifs systématisés, pour certaines espèces animales ; et ce respect n'est pas éprouvé seulement par des individus, mais par des collectivités. Cependant le caractère totémique du sentiment et des actes dont il s'agit n'est pas évident ; il n'apparaît guère que dans les régions et dans les groupements où se constate en même temps un contact ancien et régulier avec des collectivités nègres.

Ce n'est pas pour dire que le totémisme n'a été inventé que par des Noirs : mais si on se reporte aux observations d'ordre géographique, et par contre-coup économique, exposées ci-dessus [1] on est porté à admettre que le totémisme ne pouvait pas se constituer dans l'habitat actuel des Berbères, mais seulement en pays de grandes chasses tropicales et en pays de brousses giboyeuses, donc dans l'habitat des Noirs soudanais et nigériens au sens large de ce mot, plutôt que dans les chaînes côtières de la Méditerranée.

Çette formule ne présente d'ailleurs, dans l'état actuel du problème totémique, qu'une portée tendantielle d'explication ; elle peut servir provisoirement de guide pour des recherches locales plus approfondies dans l'Afrique du Nord. Avant tout, puisque l'organisation par clans était très puissante chez les Berbères et l'est encore, même en Kabylie et à plus forte raison au Maroc, il faudrait savoir : 1° si chaque clan révère spécialement une certaine espèce animale, et reporter les faits connus sur une carte ; 2° si ce clan se regarde comme apparenté à cette espèce, apparentement qui, dans la plupart des cas, doit se présenter de nos jours sous la forme d'une légende maraboutique fortement islamisée, mais toujours strictement localisée.

La solution du problème totémique en ce qui concerne les Berbères aurait une répercussion beaucoup plus importante qu'on ne croirait d'abord. On peut éliminer la théorie d'Elliott Smith, qui classe le totémisme dans le type de civilisation qu'il

1. Voir le chapitre VII de la première Partie.

nomme *Héliolithique* [1], théorie qui ferait du totémisme nord-africain un élément de cette civilisation dont, au point de vue matériel, les dolmens et les cercles de pierres levées sont un élément caractéristique, et dont les divinités solaires, lunaires, astrales, bref les divinités naturistes seraient l'élément intellectuel principal. Cette théorie se heurte au fait que là où le totémisme existe sous des formes indubitables, n'existent précisément ni la civilisation des dolmens, ni le culte des divinités naturistes typiques.

Il faut donc conclure que si le totémisme a existé chez les Berbères, ce n'a pu être que pendant la période de civilisation post-dolménique ; et l'on admettra d'autant plus volontiers cette position de thèse que rien ne prouve l'origine libyo-berbère des constructions mégalithiques dans l'Afrique du Nord. On reconnaît d'ordinaire un lien entre cette civilisation, la race dite berbère et la langue ; mais la preuve n'est pas faite ; et l'assimilation ne se fonde sur aucune trouvaille anthropologique indiscutable. La complexité de ce problème a été parfaitement mise en lumière par Bertholon et Chantre dans un ouvrage [2] dont la partie anthropologique est de tout premier ordre : ils n'ont trouvé aucune correspondance directe entre chaque type racial et chaque type de civilisation [3].

Dans le domaine culturel, on constate des affinités importantes entre la civilisation dite berbère de l'Afrique du Nord et la civilisation créto-égéenne ; la démonstration que j'ai donnée pour les poteries [4], et qu'on pourrait donner aussi pour d'autres éléments matériels peut s'établir sans doute pour des

1. G. Elliott Smith, *The Migrations of early culture*, Manchester, 1915, p. 134.

2. Bertholon et Chantre, *Recherches*, etc. Première partie.

3. Ainsi se trouve aussi éliminée la théorie de Bates qui se rattache à son hypothèse (cf. *Eastern Libyans*, p. 245-252) de l'origine Libyo-Berbère du groupe anthropologique *C* de Reissner; car si les Égyptiens primitifs avaient été en effet des Libyo-Berbères, comme la pense Bates, on devrait plutôt admettre que ce ne sont pas eux qui ont introduit le totémisme en Égypte.

4. A. van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*, Paris, Leroux, t. I, 1914, chapitre sur *Les Poteries Kabyles;* les objections de Dussaud et d'autres archéologues ont été annulées depuis par les découvertes faites à Malte, en Kabylie, à Agadir près Tlemcen, à Taza du Maroc, etc., comme je l'ai démontré dans un

faits du domaine intellectuel. Dans ce cas, le fait du totémisme berbère viendrait renforcer la théorie du totémisme crétois élaborée par Adolphe Reinach, comme élément de sa théorie plus générale de « la parenté originelle entre Créto-Égéens et Égypto-Libyens, qui paraît de plus en plus probable [1] », et dont il convient d'examiner maintenant les arguments.

deuxième mémoire : *Recherches sur les poteries peintes de l'Afrique du Nord française* (*Tunisie, Algérie, Maroc*), paru dans le tome II des *Varia Africana* (1918), collection créée par O. Bates, continuée par sa veuve, et publiée à Cambridge, Mass., par l'Université Harvard.

1. Adolphe Reinach, *Égyptologie et Histoire des Religions*, *loc. cit.*, p. 10, note.

CHAPITRE V

L'hypothèse d'un ancien totémisme égéo-crétois. — Les arguments d'Adolphe Reinach et de Dussaud. — Les rites de bestialité en Egypte. — L'opinion de Moret. — Totémisme et bestialité rituelle dans l'Inde ; la théorie de Monseur. — Le thème de la bestialité dans les contes, mythes et légendes. — Son rapport avec le totémisme. — Les théories de Mac Culloch. — La bestialité et l'idée qu'on se fait du mécanisme de la conception.

Dès 1908, Adolphe Reinach reprocha[1] au père Lagrange d'avoir « aussi sévèrement banni toute explication entachée de totémisme de son exposé de la religion crétoise qu'elle l'est de ses *Etudes sur les Religions sémitiques* parues en 1903 ; il serait facile, disait-il, de montrer au contraire combien les découvertes archéologiques ont apporté de précisions et de confirmations à ce que, déjà, le seul examen de la mythologie crétoise pouvait laisser entrevoir de fétichisme primitif sous ses trois espèces litholâtrique, phytolâtrique et zoolâtrique ». Le critique énumérait ensuite quelques-uns des faits de cet ordre connus à cette époque et concluait : « Ces quelques exemples suffisent à faire entrevoir, à l'origine de la civilisation crétoise, une de ces religions de clans totémistes qui commencent à se grouper en fondant leurs totems ; c'est l'état même de celle qu'on connaît si bien dans l'Égypte des premières dynasties[2]. »

Reinach transposait donc à la Crète sa théorie générale du totémisme égyptien primitif ; il a gardé cette attitude dans un assez grand nombre d'articles ultérieurs. Ainsi, rendant compte des mémoires de A. della Seta sur le sphinx de Hagia Triada et

1. A. Reinach, analyse de Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1908, dans la Revue des Etudes Ethnogr. et Sociol., t. I, 1908, p. 297-298.

2. Voir aussi pour une discussion sur le loup-totem en Crête, Reinach, R. H. R., 1908, I, p. 109-110.

sur la coquille de Phaistos, il disait : « il ne paraît pas douteux qu'à la période totémique, dont les légendes du Minotaure et de Pasiphaé, de Diktynna et d'Amalthée ont conservé le souvenir, c'est à une déesse-serpent comme à une déesse-lionne, à une déesse-chèvre comme à une déesse-vache que s'adressaient les hommages des Crétois [1] » ; ailleurs il parle dans le même sens du dieu-corbeau et du dieu-coq crétois [2] et suppose l'existence en Crète d'un culte d'enseignes totémiques du même type qu'en Égypte [3].

Entre temps, ce problème attirait aussi l'attention de **M. René Dussaud**, qui se décidait en définitive pour une solution négative : « Il ne peut être question d'un stade totémiste dans le monde égéen : mais peut-on discerner les survivances d'un totémisme primitif ? » Pour répondre à cette question, Dussaud, examinait deux éléments principaux du problème : *a*), les masques de forme animale dont les fidèles s'affublaient au cours de certaines cérémonies ; *b*), le sacrifice de communion où les fidèles assemblés mangeaient l'animal sacré, en revêtant parfois sa dépouille, rites dont les mythes de Zagreus, de Penthée, d'Actéon, etc., seraient des réminiscences. Dussaud constate qu'en premier lieu, les masques et les mascarades où des déguisements animaux jouent un rôle important ne sont pas nécessairement totémiques ; ils pourraient dériver de conceptions qui n'ont aucun lien avec le totémisme vrai. En second lieu, l'assimilation du sacrifiant à la victime serait un fait général, dont la conception n'implique pas davantage nécessairement un stade totémiste. En conclusion, selon Dussaud, « les rites totémiques n'ont jamais fleuri en territoire égéen ; dès l'époque néolithique, l'habitant de la mer Égée concevait ses dieux sous forme humaine et fabriquait des idoles ; ce n'est pas que l'animal n'eût sa place marquée dans le culte, mais sous forme de zoolâtrie, conception qui s'oppose au totémisme [4] ».

1. Analyses dans R. H. R., 1909, II, p. 237.
2. *Ibidem*, p. 240.
3. *Ibidem*, p. 244.
4. René Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, 2e éd., Paris, 1914, p. 380, 386, 393-394.

On remarquera que les objections de Dussaud ne portent pas sur les points vraiment fondamentaux du problème, d'autant moins que, comme on l'a vu, les rapports du totémisme et de la zoolâtrie ne sont pas éclaircis à l'heure actuelle. Aussi Adolphe Reinach s'est-il vivement opposé aux conclusions générales de Dussaud : « j'ai indiqué, pour plusieurs cas, dit-il, que le contraire était vrai, et j'espère en donner quelque jour une démonstration systématique [1] ». La mort au champ d'honneur de ce jeune savant, qui avait déjà conquis, par ses nombreuses fouilles et publications, l'un des premiers rangs dans l'archéologie française, nous force, hélas !, à ne tenir compte ici que de ses raisonnements fragmentaires.

Ils se fondent essentiellement sur deux séries de faits qui sont au surplus liées : 1° les *rites de bestialité* d'une part et 2° les *mythes et légendes de descendance et de transformation animale* d'autre part [2]. Comme ces deux séries de faits ne sont pas la propriété exclusive des populations égéo-crétoises, mais se rencontrent chez de nombreux demi-civilisés, comme de plus leur relation avec le totémisme n'a pas été étudiée spécialement par les théoriciens, ni même par Frazer dans son grand ouvrage, il importe de serrer ici d'un peu près leur analyse.

Le point de départ est encore l'Égypte, sur certains rites de bestialité de laquelle nous renseignent Hérodote, Strabon, Dio-

1. A. Reinach, *Egyptologie et Histoire des Religions*, p. 21.

2. Ainsi : « en présence de l'accord qui paraît toujours plus complet entre les monuments égéens et les textes relatifs aux rites et aux mythes qui, avant la découverte de ces monuments, paraissaient le plus inexplicables,... chaque fois que la lumière jaillit de leur confrontation, c'est un nouvel indice du totémisme qui apparaît. Il suffit d'en rappeler un exemple : tout ce qu'on savait, par la littérature, de Minos et du Minotaure et des taureaux de Pasiphaé et d'Europe ne s'est-il pas singulièrement éclairé depuis qu'on a relevé dans le palais de Knossos les traces d'un culte du taureau, avec *corridas* sacrées où des femmes prenaient part? Et n'y a-t-il pas manifestement quelque rapport de signification religieuse dans les singulières anecdotes de Pasiphaé, se faisant enfermer dans une vache pour séduire le taureau divin, et de la fille de Mykérinos ensevelie dans une génisse en bois doré, image première de Hathor ? » A. Reinach, *Egyptologie et Science des Religions*, p. 25-26. Ce dernier rapprochement me semble d'ailleurs bien discutable.

dore de Sicile (1,85 ; 41, 11), Clément d'Alexandrie. Ainsi à Memphis, lors de l'apparition du nouvel Apis, il était servi les premiers quarante jours de sa consécration par des femmes nues, qui lui montraient leurs organes sexuels ; peut-être y avait-il un rite analogue pour Mnévis ; en outre à Mendès, au témoignage concordant de Pindare cité par Strabon (17) et d'Hérodote (II, 46), un bouc avait dans le temple des rapports sexuels avec une femme et l'acte s'exécutait à la vue du public. On a lu ci-dessus [1] que Reinach voyait dans ces faits un argument décisif en faveur de sa théorie du totémisme égyptien. **M. A. Moret** est allé plus loin encore dans cette voie et a supposé que dans le totémisme normal le rite de bestialité s'exécutait non pas seulement avec des animaux domestiques mais même avec des animaux sauvages, notamment avec le loup qu'il prend pour exemple type :

« A chaque génération, l'essence primitive du Loup devient plus lointaine, sa force risque de s'atténuer, de s'affaiblir ; sans doute le Loup féconde-t-il mystiquement toutes les mères ; mais encore faut-il périodiquement reprendre contact avec l'ancêtre pour régénérer le clan ; à cet effet, une femme du clan, souvent celle du chef, s'unira charnellement au totem ; l'acte est simulé si le totem est un être inanimé, mais si c'est un animal, l'accouplement d'une femme avec un représentant du type est souvent réel... Tel serait le schéma de l'évolution totémique ; retrouvons-nous dans l'Égypte archaïque tout les traits ou seulement des traces d'un pareil état social [2] ».

On remarquera d'abord que Moret n'est autorisé par aucun texte égyptien (hiéroglyphique ou hiératique), à transposer à l'Égypte ce schéma hypothétique ; que de plus, les textes grecs moins anciens ne peuvent pas non plus fournir une base de reconstitution ; qu'enfin l'hypothèse fondamentale du *ka*-totem est inexacte, ainsi qu'on a vu ci-dessus [3]. Même en admettant

1. P. 182.
2. Moret, *op. cit.*, p. 150 et 152 ; cf. encore une allusion à cette théorie dans sa bibliographie de Maspéro, *R. H. R.*, 1916, t. LXXIV, p. 294.
3. Cf. ci-dessus, p. 198-199.

qu'il y ait eu en effet une union sexuelle réelle ou symbolique entre des femmes et le taureau ou le bouc dans certains sanctuaires localisés, on ne pourrait encore conclure d'animaux domestiques à des animaux sauvages : il faudrait posséder au moins des preuves par analogie fournies par l'étude des demi-civilisés actuels. En Egypte même, aucune preuve analogique ancienne ne se discerne, ni pour le crocodile, ni pour le chacal d'Anubis, ni même pour le faucon de Hor, lequel possède le plus de caractères totémiques.

Il reste que les rites sexuels signalés ne présentent qu'un sens général de rites de fécondation, soit qu'on ait voulu déterminer la multiplication des deux espèces bovine et caprine, soit au contraire — et ceci est plus vraisemblable — qu'on ait voulu assurer magiquement la fécondité des femmes orantes par leur contact, vrai ou simulé, avec des animaux dont précisément le caractère principal est de posséder une grande puissance procréatrice. Il est possible que le bélier ait été utilisé aussi en Egypte dans le même but, tout comme dans certains philtres du moyen âge on utilisait le liquide séminal des juments ou des chiennes, ou de nos jours dans les rites de mariage les testicules de lièvre, de bouc, de renard, etc.[1]. Nul besoin de compliquer l'interprétation en faisant intervenir l'hypothèse totémique.

Un autre élément encore a été négligé par Reinach et par Moret : on a vu que le rite de bestialité n'était exécuté à Memphis, à Thèbes et à Mendès que par des femmes. Or, il est connu des ethnographes que les femmes ne jouent un rôle actif dans les cérémonies de toute sorte, et surtout dans les cérémonies totémiques, que lorsqu'elles ont perdu les caractères distinctifs de leur sexe et en même temps leur fécondité, c'est-à-dire après la ménopause. C'est alors seulement, quand l'écoulement de sang menstruel a cessé et que les caractères biologiques masculins réapparaissent, qu'elles peuvent être assimilées, du point

1. Voir Saintyves, *Les Vierges-Mères*, p. 115-116, et Lefébure, *Le Bouc des Lupercales*, R. H. R., t. LIX, 1909, p. 73-81.

de vue magico-religieux, à des hommes et participer à leurs cérémonies totémiques. C'est là un fait si répandu qu'on doit le regarder comme constituant une règle générale. La théorie totémique de Reinach et de Moret se heurte donc à un dilemne : ou bien les orantes des sanctuaires égyptiens avaient passé l'âge de fécondation, et leur rite ne pouvait par suite « régénérer » la prétendue « force vitale totémique du clan » ; ou bien elles n'avaient pas atteint la ménopause et dans ce cas elles ne pouvaient occuper une situation aussi importante dans le cycle social et magico-religieux du prétendu totémisme égyptien.

La seule hypothèse qu'on aurait pu proposer est que ce n'étaient pas des femmes quelconques, mais des filles et des femmes non encore agrégées au clan totémique qui s'offraient ainsi aux embrassements de l'animal-totem ; la bestialité sacrée aurait été alors un rite de communion sexuelle, parallèle au sacrifice de communion alimentaire qui, selon Robertson Smith, serait le nœud central des cérémonies d'initiation et de renouvellement totémiques.

Or, on ne connaît pas un seul cas demi-civilisé moderne où les filles non initiées et les femmes nouvellement mariées sont agrégées au totem par le moyen d'une union totémique sexuelle. Ce n'est pas à dire qu'un tel cas n'existe pas ; mais on n'en signale pas dans les grands recueils consacrés au totémisme, ce qui prouve au moins que le rite de la bestialité n'est pas un élément cérémoniel essentiel du totémisme. Le rôle des filles et des femmes avant la ménopause est réduit au minimum dans les sociétés totémiques : si elles avaient été considérées comme capables de maintenir par un rite aussi direct le lien totémique dont la pérennité importe tant au clan, on ne les aurait pas laissées ainsi de côté. Il n'est même pas certain que les orgies et les périodes de licence sexuelle normale qui s'intercalent dans le cours des cérémonies d'initiation totémique, par exemple chez les Australiens centraux [1], aient un caractère spécifi-

1. Voir en dernier lieu, pour l'étude comparée de la licence sexuelle au cours des cérémonies d'initiation, Sidney Hartland, *Ritual and Belief*, Londres, 1914, p. 275 et suiv.

quement totémique, puisqu'on rencontre leur équivalent lors des cérémonies des funérailles, de celles de l'intronisation d'un nouveau roi, lors du renouvellement de l'année, ou au cours de certaines cérémonies agraires : ces moments de licence sont la caractéristique de cet *état de marge* dont j'ai signalé l'intercalation régulière entre les cérémonies de séparation et les cérémonies d'agrégation, conformément au schéma général des rites de passage [1].

Les égyptologues cités ont commis une autre erreur encore : ils ont conclu d'un rite exécuté par des femmes à un rite exécuté par des hommes, et transposé ainsi un phénomène d'un monde sexuel à l'autre, ce qui est inadmissible pour quiconque a fait de l'ethnographie. Les deux mondes sexuels sont nettement séparés dans les civilisations dites primitives ; ce qui est considéré comme bon, licite, juste, utile pour l'un, est par contre interdit, illégal, dangereux pour l'autre. En formule générale, il suffirait que la bestialité fût pratiquée par les femmes, pour qu'elle fût interdite aux hommes et réciproquement. Or la bestialité ne semble pas davantage en usage dans les cérémonies d'initiation totémique des hommes. Le seul cas à peu près net serait celui de certaines tribus, non désignées exactement, de la Nouvelle Guinée anglaise, dont il est dit qu'elles exécutent un rite de bestialité lors de l'initiation [2]; Frazer ne cite pas ce passage de Chalmers [3], sans doute parce qu'il n'est pas certain que les cérémonies d'initiation dont il s'agit sont de nature totémique [4] ; ce sont en effet plutôt des cérémonies de classes d'âge. On pourrait aussi rappeler que lors des danses cérémonielles au cours desquelles on imite le totem [5], les acteurs font

1. Voir mes *Rites de Passage*, index s. v. *marge*.
2. J. Chalmers, *Notes on the Bugilai of British New Guinea*, Journal of the Anthropological Institute, 1903, p. 109 : « Les Bugilai lors de l'initiation des jeunes gens, pratiquent la pédérastie, mais non pas la bestialité, *comme font d'autres tribus* »; mais Chalmers ne dit pas quelles sont ces tribus.
3. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 35.
4. Cf. la remarque de Frazer, *Ibidem*, p. 34.
5. On trouvera des références dans Frazer, *Totemism* réédité dans *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 38-40 ; trad. fran., Paris, 1898, p. 57-61, qu'on complè-

souvent, par exemple chez les Bushmen et certains Australiens, le simulacre du coït. Mais comme ces acteurs représentent l'animal totem, ou, dans d'autres cas, l'animal qu'on a l'intention de chasser, le geste obscène n'a pas le sens d'un acte d'union sexuelle magique entre un homme et un animal, mais entre deux animaux considérés comme tels. Le caractère proprement cérémoniel des danses imitatives collectives est au surplus souvent peu évident. Celles des Bushmen, par exemple [1], sont de simples divertissements dramatiques, parfois obscènes, auxquels les indigènes n'attachent aucun sens sacré. Lorsque des danses imitatives ont ce sens, comme c'est le cas pour les nombreuses danses cérémonielles, occasionnelles ou périodiques, des tribus de l'Amérique du Nord, où elles sont la propriété de groupements spéciaux dits « fraternités » ou « sociétés magiques », elles ne possèdent pas un caractère totémique primaire, mais seulement, et rien que dans quelques cas (peut-être chez les Indiens Pueblos, par exemple), un caractère totémique secondaire, qui est tel qu'on ne saurait avec Webster [2] dériver ces fraternités et sociétés d'anciens clans totémiques.

Un exemple caractéristique de ce type de cérémonies est celui de la Danse du Bison chez les Mandan et les Hidatsa, tribus de la famille Dakotah des Indiens des Plaines, aujourd'hui à peu près éteintes. Il existait deux danses du Bison, l'une *occasionnelle* et qui ne s'exécutait que lorsque les troupeaux de

tera par les descriptions données dans *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 208 et 216.

Quant aux danses imitatives des Esquimaux de l'Alaska (Innuit) récemment décrites par E. W. Hawkes, *The Dance Festivals of the Alaskan Eskimo*, University Museum of Pennsylvania, Anthropological Publications, t. VI, n° 2, Philadelphie, 1914, au cours de certaines phases desquelles les acteurs masculins portent des décors animaux et imitent des mœurs animales, elles ne sont pas totémiques quoi qu'en dise l'auteur, qui a sans doute adopté sans autre examen la terminologie de Nelson dont Frazer a montré l'inexactitude, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 358-369. Ces danses esquimau ne semblent d'ailleurs pas comporter de geste de bestialité, bien qu'elles soient par moments d'un caractère sexuel très net.

1. Pour les danses imitatives des Bushmen, Watwa, Akka, Pygmées du Congo, etc., voir Schmidt, *Die Pygmäen*, p. 126-127 ; Dornan, *The Tati Bushmen* (*Masarwas*), Journ. of the Anthrop. Inst. t. XLVII, p. 53-54.

2. Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1908, chapitre X.

bisons étaient allés au loin; les guerriers se revêtaient de la peau de bison, munie de sa tête encornée, qui pendait à demeure dans leur case, imitaient les courses et les sauts des bisons, et dansaient ainsi jusqu'à complet épuisement; ils tombaient alors à terre, comme morts, et des assistants les traînaient en dehors du lieu de danse. C'était en somme l'exacte représentation d'une grande chasse au bison, avec toutes ses péripéties. Le but de la cérémonie était de faire venir à proximité de la tribu les troupeaux qui erraient au loin hors de ses atteintes [1]. Cette pantomime ne comportait aucun acte ni geste sexuel.

Le rite sexuel était au contraire l'élément central de la Danse du Bison *périodique*, qui s'exécutait d'ordinaire au printemps. Les hommes se revêtaient aussi de la peau de bison et utilisaient les paraphernalia obligatoires de la danse de chasse. De plus un certain nombre d'acteurs représentaient des bisons femelles, tandis que l'un d'eux était le taureau ; il était à cet effet muni d'un énorme penis artificiel [2]. Plusieurs des phases de la cérémonie étaient identiques à celles de la danse de chasse; mais le taureau devait saillir les femelles; quand il avait bien joué son rôle de fécondateur, les femmes et les enfants de l'assistance lui criaient des injures, lui jetaient des ordures et finissaient par lui faire prendre la fuite. Les femmes et les enfants se mettaient à sa poursuite; épuisé, il se laissait prendre; une femme mariée lui arrachait son penis démesuré qu'elle enveloppait d'herbes et rapportait en triomphe, escortée de deux matrones, jusqu'au village, où elle accomplissait d'autres rites qui ne nous intéressent pas ici [3].

1. Voir un résumé des descriptions anciennes dans Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 137-140 ; à la même catégorie appartiennent les Danses du Bison exécutées par des femmes groupées en société magique, par exemple chez les Arapaho ; cf Kroeber, *The Arapaho*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. XVII, 1904, p. 212-214.

2. Il faut sans doute classer dans cette même catégorie les rites obscènes qui seraient en usage chez les Oromo (tribu galla) et où jouent un rôle actif, à ce qu'il semble, un taureau et un bouc, lors des deux cérémonies annuelles de l'*atara* et de l'*atètè* ; cf. Martial de Salviac, *Un peuple antique au pays de Ménélik, les Galla*, Paris, 1901, p. 145.

3. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 136 (Mandan) et 147-148 (Hidatsa); à compléter par Robert Lowie, *Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan*,

Si l'on analyse la contexture de cette cérémonie, on remarque : 1° que le coït simulé avait lieu entre des acteurs représentant également des animaux, mais non pas entre un animal fictif et un être humain regardé comme tel ; on ne peut donc parler d'un rite de bestialité ; 2° que la cérémonie avait manifestement pour but d'assurer la reproduction et la multiplication des bisons, tout comme une cérémonie parallèle des mêmes tribus assurait la multiplication du maïs en simulant l'accouchement par une femme d'un épi de maïs ; or, aucune de ces cérémonies ne comportait un sacrifice, même partiel, de l'objet naturel à multiplier, ni aucun de ces rites dont la combinaison donne leur caractère propre aux vraies cérémonies totémiques, comme celles de l'*intichiuma* en Australie ; 3° que les Mandan et les Hidatsa étaient sans doute divisés en clans exogamiques, mais que le caractère totémique de ces clans n'est pas prouvé, et qu'au surplus *aucun de ces clans n'avait pour totem le bison.*

On ne peut donc rattacher au totémisme cette cérémonie des Mandan et des Hidatsa, quoi qu'en aient pensé certains théoriciens [1].

A une autre catégorie magico-religieuse appartient la bestialité des sorciers et des sorcières, notamment l'union, réelle ou imaginaire, des sorcières du moyen âge avec le bouc ou le chien noirs en tant qu'incarnations du Diable [2]. On comparera l'accouplement, admis par la croyance populaire, des sorcières betsimisaraka avec le crocodile [3], des sorcières Mag-

Anthrop. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., New-York, t. XI, part III, (1913) *passim* et *Notes on the social Organizastion and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians*, Ibidem, t. XXI, part I (1917).

1. Liebrecht, *Zur Volkskunde* ; J. von Negelein, *Die weisse Farbe*, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1901, p. 78.

Des cas de coït rituel *humain* destinés à assurer une fécondation collective animale ont été étudiés par Sidney Hartland, *Primitive Paternity*, Londres, 1910, t. II, p. 235-239.

2. J. Français, *L'Eglise et la Science*, Paris, 1908, p. 133-134 ; du même, *L'Eglise et la Sorcellerie*, Paris, 1910, p. 18, note, p. 126, etc.

3. *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 280 ; cf. sur l'accouplement des Antaimoro avec des vaches dans un but de purification, *ibidem*, p. 249-251 ; un parallèle cafre est donné par Van der Burgt, *Dictionnaire Français-Kirundi*, 1903, p. 422 s. v. Pasteur.

vanda, Bokiba et Bakongo du Congo Belge oriental avec des léopards [1], peut-être des sorciers du village de Ukaranga, sur le Tanganyika, avec des lionnes [2]. L'union sexuelle a bien dans ces divers cas le sens d'un rite de communion et d'agrégation entre une classe sociale humaine et une classe naturelle d'êtres puissants et redoutables dont les membres de la classe humaine s'assurent ainsi, non seulement la protection, mais surtout les services. Mais cette classe humaine, à savoir la société spéciale constituée au sein de la société générale par les magiciens et sorciers des deux sexes, n'est nulle part en relation spécifique avec le système totémique.

Les faits qu'on pourrait invoquer dans cet ordre d'idées pour l'Indonésie [3] et l'Amérique du Nord dépendent partiellement, pour leur interprétation, de l'acceptation ou du rejet de la théorie examinée ci-dessus de l'origine individuelle du totémisme. Ainsi, chez plusieurs tribus de la Colombie Britannique existe une catégorie spéciale de protecteurs individuels appelés *sulia* qui s'obtiennent normalement à la suite d'un rêve et qui apparaissent aussi en rêve à l'individu qu'ils protègent pour lui indiquer comment se conduire à l'état de veille dans telle ou telle circonstance déterminée. Parmi les récits qui courent au sujet des *sulia*, en voici un des Indiens Stséélis qui met en œuvre le thème de la bestialité :

« Un jour, un homme qui avait pour *sulia* l'ours femelle, partit à la chasse à l'ours ; il rencontra une ourse et la poursuivit jusqu'à sa tanière ; comme il essayait de pénétrer dans la tanière, la bête, qui n'était autre que le *sulia* de l'homme, le saisit fortement et lui demanda de rester à vivre avec elle en qualité de mari ; le chasseur s'y refusa ; alors l'ourse lui dit que quand il serait mort, il lui faudrait tout

1. A. Hutereau, *Les Bakango*, Bull. de la Soc. Belge de Géogr., 1910, p. 366, note : « ces singulières amours donneraient comme fruits de jeunes léopards que les sorcières cachent et soignent dans la forêt ; ces animaux devenus grands resteraient sous la domination de leur mère-femme, et exécuteraient fidèlement les ordres qu'elles leur donnent ».
2. Camerun, *Quer duch Afrika*, 1877, t. II, p. 75.
3. Par exemple chez les Battak de Sumatra.

de même revenir dans cette tanière et lui servir d'époux [1]. »

Un texte comme celui-ci, dont on peut rapprocher celui de plusieurs légendes qui seront analysées dans le chapitre suivant, serait d'un grand intérêt n'était que : 1° le *sulia* n'étant pas héréditaire ni collectif, mais strictement individuel, et de plus changeable mais non pas acquis une fois pour toutes, n'est pas un totem ; 2° qu'aucun rite de bestialité, réelle ou simulée, n'accompagne l'acquisition du *sulia*, son changement ou sa propitiation. On ne peut donc voir dans ce texte qu'une expression épisodique et personnelle d'un point de vue sur lequel on reviendra plus loin, concernant l'identité interne des hommes et des animaux, et qui est le point de vue sur lequel se fondent à la fois le totémisme, le suliaïsme, le sibokisme, et bien d'autres systèmes.

Dans d'autres cas de bestialité, comme celle des femmes anamites avec des chiens et des porcs, des femmes de l'Inde ancienne avec des étalons blancs, où von Negelein a voulu voir un cas de totémisme primitif [2], des Samoyèdes avec des rennes femelles [3], des Quichua du Pérou avec des lamas femelles [4], des Hindous brahmaniques avec des vaches [5], on discerne un élément cérémoniel plus ou moins atténué, dont le sens exact ne semble pas avoir été encore déterminé.

On classera enfin à part la bestialité qui n'est que perversion sexuelle comme dans nos civilisations modernes [6], ou qui est la conséquence d'un état collectif anormal, par exemple du manque de femmes dans les troupes de condottieri de la Renais-

1. Hill Tout, *Ethnological Report... on the Salish of Brit. Columbia*, Journal of the Antrop. Inst., 1904, p. 324.

2. J. von Negelein, *loc. cit.*, p. 78, note 6.

3. B. von Struve, *Die Samojeden*, Das Ausland, 1880.

4. Ulloa donne la description des Fêtes du Lama dans ses *Mémoires concernant la Découverte de l'Amérique ;* or « les anciennes lois péruviennes ordonnaient aux conducteurs de lamas de se faire accompagner de leurs femmes, parce que le lama est sujet à la syphilis ». Cf. Dict. des Sciences Médicales, s. v. Pérou.

5. Seule la bestialité avec une vache n'inflige pas de souillure (Lois de Manou).

6. Cf. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. V, p. 79-80, et le livre, au surplus dénué de critique, de Dubois-Dessaulle, *Étude sur la bestialité au point de vue historique, médical et juridique*, Paris, 1905, gr. 8°.

sance[1], et qui tient à des causes multiples, à la fois sociales et climatiques, comme en Algérie[2], à Zanzibar[3], au Bengale[4], etc.

Il suit que les deux cas (ou peut-être les trois cas) connus de bestialité rituelle en Egypte, datant de la période gréco-romaine, ne peuvent en aucune manière servir d'argument en faveur de l'hypothèse totémique. Sans doute, il semblerait naturel et logique d'admettre, comme l'ont fait Adolphe Reinach et Moret, qu'en théorie générale, puisque les totémistes se croient génétiquement apparentés à leur totem, et parfois descendus d'un ancêtre totémique dont la légende décrit les mœurs et les aventures, le moyen le plus simple et le plus direct pour ces totémistes de maintenir constant le lien totémique soit de renouveler périodiquement la communion sexuelle, et ceci au moyen d'un coït réel, ou d'un simulacre de coït avec l'animal-totem.

Mais cette idée, en fait, n'est pas venue aux totémistes vrais que nous observons de nos jours. Bien mieux, le raisonnement de Reinach et de Moret est erroné précisément si l'on se place au point de vue totémique. En premier lieu, puisque le totem est à la fois le parent et l'ancêtre du clan totémique, toute union sexuelle entre membres du clan humain et membres de l'espèce animale serait nécessairement un inceste. Or, il résulte des recherches de Westermarck, de Frazer et de bien d'autres ethnographes, que l'un des crimes les plus abominables que puissent concevoir les demi-civilisés, et surtout les totémistes, c'est l'inceste. Il est déjà très grave s'il est commis entre membres humains du clan; la règle exogamique a précisément pour but, ou du moins pour effet, d'en diminuer la possibilité en

1. On peut citer le cas du capitaine comte d'Anguisola « dont la vie, dit Varillas, était si licencieuse que les paysans ne jugèrent pas pouvoir l'expier autrement qu'en brûlant toutes les chèvres des lieux par où il avait passé (dans les années 1562 et environ) avec ses troupes italiennes »; cf. aussi des documents sur la bestialité attribuée aux Italiens, aux Autrichiens, aux Suisses et aux tailleurs dans S. Singer, *Schweizer Märchen*, t. II, Berne, 1906, p. 70.

2. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 263.

3. Baumann, dans la *Z. f. E.*, *Verhandlungen*, 1899, p. 677.

4. Corre, *Ethnographie criminelle*, p. 212 note : « commune aussi serait la bestialité ; un fonctionnaire anglais disait que si l'on prétendait la punir, toutes les prisons du Bengale ne suffiraient pas à renfermer les coupables ».

augmentant le nombre des degrés de parenté entre lesquels le contact est interdit. On doit admettre que la bestialité serait pour des totémistes un inceste plus grave encore, si grave que sa possibilité n'est même pas supposée.

Il est vrai que ce tabou pourrait être levé périodiquement par un rite, comme l'est le tabou alimentaire, ou celui de l'inceste à Fiji[1]. En fait il ne l'est pas ; dans aucune des cérémonies totémiques périodiques dont on possède des descriptions détaillées, la rite de bestialité n'intervient, même pas comme simulacre. Il faut donc renoncer sur ce point à la théorie de Reinach et de Moret.

En second lieu, prétendre que la bestialité sert à maintenir le lien totémique, c'est admettre implicitement que cet acte a la valeur d'un acte de procréation ; c'est donc supposer que les demi-civilisés interprètent correctement le mécanisme du coït et de la fécondation. Mais s'il est un fait bien reconnu maintenant grâce à Sidney Hartland[2], à Frazer[3], à Reitzenstein[4], à Saintyves[5], fait sur lequel j'ai aussi attiré l'attention à plusieurs reprises[6], c'est que les demi-civilisés attribuent la conception à toutes sortes de causes, sauf à celle qui est scientifiquement la vraie. Aussi voit-on le lien totémique maintenu lui aussi par toutes sortes de procédés dits magiques, qui n'ont rien de ce que nous nommons sexuel, parce que le terme moderne de sexualité n'aurait aucun sens pour des totémistes, ni en général pour les demi-civilisés. Il n'y avait donc aucune raison pour que les totémistes fissent usage de quelque rite sexuel que ce fût pour maintenir constant le lien de parenté totémique.

Mais, il y en avait pour éviter tout acte de cette sorte. La

1. Frazer, *Totemism and Exogàmy*, t. II, p. 147-148.
2. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vol., Londres, 1894-1896 ; *Primitive Paternity*, 2 vol., Londres, 1909.
3. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 57-71.
4. F. von Reitzenstein, *Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfaengniss*, etc., Zeitschrift fuer Ethnologie, 1909, p. 644-683.
5. P. Saintyves, *Les Vierges-Mères et les Naissances miraculeuses*, Paris, Nourry, 1908.
6. *Lucina sine concubitu* dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. I, p. 14-18, 25 ; *Mythes et Légendes d'Australie*, Introduction, chapitre V.

conclusion sera que, loin de prouver en faveur d'un ancien totémisme égyptien, les rites de bestialité de Memphis, Thèbes et Mendès prouvent contre l'hypothèse. Si, d'ailleurs, on recherche où se rencontre de nos jours la bestialité, on constate que c'est chez des peuples qui ne présentent aucune trace de totémisme [1]. Quand il existe un rite spécial ou une coutume caractérisée de bestialité dans un ensemble cérémonial donné, on peut admettre *a priori* que la population qui utilise cet ensemble cérémoniel a toujours ignoré le totémisme.

C'est pourquoi, pour prendre un autre exemple, il ne faut pas rattacher au totémisme le sacrifice védique de l'étalon blanc, *l'açvamêdha*, où plusieurs auteurs, notamment J. von Negelein [2] et Eugène Monseur [3], ont voulu voir un rite spécifiquement totémique : « Le caractère totémistique de ce sacrifice, dit Monseur, résulte pour moi de la partie suivante de la cérémonie : l'épouse en titre du roi offrant le sacrifice se couchait entre les pattes du cheval mort ; puis, un voile les ayant recouverts tous deux, elle plaçait le penis du cheval entre ses jambes, tandis que les assistants échangeaient des facéties obscènes. Cet accouplement liturgique devait, à l'origine, renouveler l'alliance de la tribu humaine et de la tribu animale, en figurant l'acte générateur ayant produit l'ancêtre du clan, lequel, à en juger d'après un cliché très répandu, devait être né des amours d'une femme et du roi ou dieu des chevaux. Des débris du même totémisme se rencontrent chez la plupart des peuples aryens », hypothèse que Monseur soutient au moyen d'arguments de valeur très inégale [4], et qui ne nous intéressent pas ici.

Les objections faites pour l'Egypte valent dans la même

1. Le plus qu'on pourrait admettre, c'est que parfois la bestialité présente, au même titre que l'homosexualité, le caractère d'un rite d'agrégation épisodique ; cf. *Rites de Passage*, p. 245-247 : mais il se fait que ce rite ne s'observe pas dans les cérémonies d'agrégation totémiques.

2. J. von Negelein, *Die volkstuemliche Bedeutung der weissen Farbe*, Zeitschrift fuer Ethologie, 1901, p. 78.

3. E. Monseur, *L'âme pupilline*, R. H. R., t. LI, 1905, p. 16 note ; voir aussi p. 17, note, pour l'âne procréateur.

4. Monseur rapproche de ce mythe arya supposé le mythe arcadien de Déméter et le mythe hindou de Saranyu.

mesure pour l'Inde, au moins en ce qui concerne l'étalon qui, comme le taureau et le bouc, est un représentant remarquable du pouvoir animal de procréation. Le cheval était pour les tribus de guerriers aryas, tout comme de nos jours pour les Turkmènes et les Kirghizes, l'animal le plus important, et dont l'élevage était la grande affaire sociale. L'interprétation du rite bestial de *l'açvamêdha* est donc double : ou bien on voulait ainsi augmenter la fécondité de la reine, et par là même celle de toutes les femmes de la tribu (ou du clan), en la mettant en contact rituel avec l'animal procréateur par excellence de cette tribu ; ou bien on espérait obtenir ainsi la fécondité accrue de l'espèce chevaline, en offrant au représentant consacré de cette espèce une épouse douée, en sa qualité de reine de la tribu, d'un caractère représentatif particulièrement puissant. Mais le totémisme n'a rien à voir dans ce rite, ni d'ailleurs dans l'ensemble du sacrifice de l'étalon [1].

Nous pouvons évaluer maintenant l'interprétation que donne du rite crétois et du mythe de Pasiphaé Adolphe Reinach quand il écrit : « Dans la grotte de Psychro, Zeus se serait uni à Europe, une des formes de la génisse sacrée, pour engendrer Minos ; issus de cette union, les rois-prêtres de la dynastie minoenne conservèrent le culte du taureau ; il est possible qu'ils nourrissaient perpétuellement dans le Labyrinthe cet Apis crétois qui est le Minotaure ; la reine devait s'unir à lui, costumée en génisse, comme les femmes de Memphis se découvraient pendant quarante jours devant Apis, ou comme la basilissa athénienne s'unissait une fois l'an à Dionysos-Taureau dans les cérémonies du Boukoleion. C'est par un rite pareil que s'explique dans tous ses détails la légende de Pasiphaé [2]. »

En effet, la reine de Crète se cachait dans une génisse en

1. Moins vraisemblable encore est une autre interprétation de J. von Negelein, *loc. cit.*, p. 78-79, que le contact d'une femme avec les parties génitales d'un étalon avait pour but de faciliter l'accouchement de cette femme parce que les juments mettent bas très facilement.

2. A. Reinach dans la *Revue des Etudes Ethnographiques,* 1908, p. 297, et *Egyptologie et Science des Religions*, p. 26.

bois recouverte de cuir et dont on attribuait la fabrication à Dédale ; mais on ne sait si cette génisse était offerte aux ardeurs d'un taureau, ou si c'était le roi, recouvert d'une peau (peut-être costumé comme les acteurs de la Danse du Bufle chez les Mandan-Hidatsa) qui exécutait le simulacre du coït sacré. L'interprétation agraire semble ici hors de jeu, au témoignage même de Frazer qui pense que le taureau personnifiait le soleil et la génisse la lune [1] ; en tout cas, le rite ne présente pas trace de totémisme.

Bref, les documents comparatifs nous obligent à éliminer la bestialité rituelle des arguments en faveur d'un ancien totémisme en Egypte et en Crète. Voyons à quoi conduit l'étude comparée du deuxième argument d'Adolphe Reinach.

Il consiste, on l'a vu, dans l'interprétation par le totémisme du thème littéraire de la bestialité [2].

Avant de reconnaître à ce *thème spécial* le sens d'une preuve d'un ancien totémisme, comme ont fait non seulement Adolphe Reinach et d'autres historiens pour les Egyptiens et les Grecs anciens, mais aussi Matsokine dans un mémoire cité ci-dessus [3] et Laufer pour plusieurs populations de l'Asie [4], d'autres savants encore pour certaines populations celtiques, il faudrait déterminer exactement la proportion de son emploi par les populations totémistes et par les populations non-totémistes, ce qui reviendrait à dresser un tableau des thèmes mythiques et légen-

1. Frazer, *Golden Bough*, 3e éd.. t. IV (*The Dying God*), p. 71-76.

2. L'intérêt scientifique de ces thèmes est bien indiqué par R. Lowie : « Une caractéristique des récits recueillis chez les Chippeway (Ojibway) et qui se constate aussi dans les recueils de Petitot et de Goddard est l'absence des thèmes obscènes. Ceci prouve une fois de plus que c'est un devoir scientifique de noter de tels thèmes quand on les rencontre. Un ethnographe qui éliminerait de ses collections de littérature populaire shoshone, par exemple, les récits qui offensent sa pudeur personnelle éliminerait par là même une différence importante entre les Shoshones et les Chippeway et sans doute quelques autrès tribus nord-américaines (*Chippewayan Tales*, Anthrop. Papers. Am. Mus. Hist., New-York, t. X, part. 3, 1913, p. 174) ; or les Chippeway sont totémistes et les Shoshones ne le sont pas.

3. Cf. ci-dessus, p. 57, note 3.

4. Berthold Laufer, *Totemic traces among the Indo-Chinese*, Journal of Am. Folklore, t. XXX (1917), p. 415-426.

daires qui décrivent le moyen par lequel s'est établi un lien de parenté entre un certain groupe humain et un certain groupe animal ou espèce. Une enquête complète de ce genre n'a pas encore été faite, soit pour les tribus habitant une vaste région comme l'Australie par exemple, soit *a fortiori* pour toutes les populations demi-civilisées du globe. Les circonstances ne m'ont pas permis de faire plus que de réunir des documents sporadiques et d'obtenir des résultats provisoires. Cependant, le nombre et la qualité des faits recueillis me font supposer qu'une recherche plus étendue ne modifierait pas les proportions indiquées ci-après.

Par contre le *thème général* de l'origine animale d'un groupe ou d'un individu a fait déjà l'objet de nombreuses publications comparatives, dont les principales sont celles de Tylor[1], de Lang[2], de Sidney Hartland[3], de Saintyves[4] de Mac Culloch[5], etc. Ce thème général est désigné à l'aide des *catch words*[6] de « Lucina sine concubitu » et des « Naissances merveilleuses », au lieu que les récits qui emploient le thème spécial de la bestialité appartiennent aux cycles dénommés « Jean de l'Ours », « La Belle et la Bête », « La Femme Castor », etc.

Si l'on étudie les légendes d'origine des diverses tribus région par région, on constate en premier lieu — et c'est là une objection capitale à son interprétation par le totémisme — que le thème de la bestialité ne se rencontre dans aucun des mythes ni dans aucune des légendes d'origine des tribus australiennes. Comme c'est en Australie que le totémisme apparaît sous ses formes les plus nettes et les plus systématisées, l'argument présente une valeur presque définitive. Ce n'est pas que les

1. E. B. Tylor, *La Civilisation Primitive*, Paris, 1878, t. I, chap X.
2. Andrew Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, Paris, 1896, chap. V à XI
3. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, Londres, 1896, t. I, *The Supernatural Birth* et surtout *Primitive Paternity*, Londres, 2 vol., 1909.
4. P. Saintyves, *Les Vierges-Mères et les Naissances Miraculeuses*, Paris, 1908.
5. J. A. Mac Culloch, *The Childhood of fiction, a Study of Folktales and Primitive Thought*, Londres, 1905, chap. VIII et IX
6. Sur l'usage des *catch words*, voir ma *Formation des Légendes*, Paris, 1912, p. 50 et suiv.

légendes d'origine y soient rares ; bien au contraire, puisque chaque tribu en possède au moins une, et parfois plusieurs [1]. Si on les classe d'après le processus, on trouve que l'origine, soit des hommes en général, soit des tribus, soit des clans totémiques, est expliquée : *a*), par la métamorphose brusque directe ou par l'intervention d'un Être puissant ; *b*), par la fragmentation d'êtres premiers ; *c*), par l'évolution progressive de larves d'abord informes, et par quelques autres processus encore moins répandus, mais jamais par celui de l'union sexuelle d'un être humain représenté comme tel et d'un animal au sens scientifique du mot. Sans doute, il est souvent difficile de décider d'après le contexte des récits australiens si les héros sont considérés par le narrateur et les auditeurs comme des animaux, ou comme des hommes, ou comme étant les deux à la fois. Cette confusion préscientifique est bien l'une des caractéristiques de la « mentalité » totémique, mais il serait faux de croire que là où elle se rencontre elle soit nécessairement une preuve de totémisme.

Une variété plus grande encore de thèmes d'origine se constate chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Dans le tableau suivant ne sont notés que les groupements qui possèdent le totémisme sous l'une ou l'autre de ses formes [2] :

Peuple ou tribu	*Clan*	*Thème d'origine*
—	—	—
Iroquois	Tortue.	mutation brusque suivie d'évolution ;
Hurons	Wyandot	métamorphoses intermittentes, avec pseudo-bestialité ;
Chippeway	Loutre et Castor	pseudo-bestialité ;
Sacs et Foxes	sept clans	alliances de 2 frères avec des animaux et pseudo-bestialité ;
Menomini	tous les clans	métamorphoses par degrés ;
Omaha	plusieurs clans	métamorphose ;
—	Escargot et Castor	métamorphose et pseudo-bestialité ;
Choctaw	Seiche	évolution ;

1. Un recueil de récits d'origine de ce type se trouve dans *Mythes et Légendes d'Australie*, Paris, 1905, légendes 1 à 20 et 74 à 77.

2. Ce tableau est fait au moyen du tome III de Frazer, *Totemism and Exogamy*, en ajoutant pour les Tlingit Swanton, XXVI th Report of the Bureau of Ethnology, p. 415-418 et pour les Tsimshian Boas, XXXI st Report Bureau Ethn., p. 529-530.

Peuple ou tribu	*Clan*	*Thème d'origine*
—	—	—
Hopi	Serpent	métamorphose et pseudo-bestialité;
Côtes de Chien	Chien	métamorphoses alternatives ;
Tlingit	Ours	pseudo-bestialité;
—	idem	déluge ;
—	Aigle	animal secourable ;
—	Mouette	idem ;
—	Grenouille	pseudo-bestialité ;
—	Ver du Bois	allaitement ;
Haida	tous les clans	motifs occasionnels, dont animal secourable;
Tsimshian	Ours	pseudo-bestialité;
—	autres clans	animal secourable.

Non seulement le thème de l'union sexuelle met en scène l'animal sous forme humaine (c'est cette nuance que je nomme *pseudo-bestialité*), mais de plus l'étude des détails montre que ce même thème d'union sexuelle est indépendant du totémisme de la tribu considérée. Ainsi les Chippeway se répartissent en 40 clans totémiques au moins, qui seraient tous issus, d'après Warren, de cinq clans primitifs ; le clan du Castor est le 19e de la liste, et celui de la Loutre le 36e. La légende commence ainsi : « Il y avait une fois un homme du clan de la Loutre et son nom était Cœur-de-Loutre » ; étant à la chasse au castor, il fit rencontre d'une femme fort belle, et qui était douée de pouvoirs magiques : c'était en fait une femelle de castor métamorphosée en femme ; il la suivit dans sa hutte, et pour l'amour d'elle cessa de chasser les castors ; depuis ce moment, les clans du Castor et de la Loutre ont toujours été liés d'amitié [1]. On voit que non seulement le récit n'explique pas l'origine ou la parenté totémiques de ces deux clans, mais que, de plus, il n'y a pas utilisation du thème de la bestialité proprement dite, puisque les héros s'unissent sous la forme humaine. Ce thème de la *Femme Castor* est très répandu dans toute l'Amérique du Nord, mais dans aucune de ses versions il n'apparaît comme la justification de l'existence du clan Castor.

De même, il est bien vrai que tous les Osages, qui sont toté-

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. III. p. 46-58.

mistes, se prétendent descendus d'un Escargot qui avait épousé la fille d'un Castor, mariage qui assura aux Osages la possession du fleuve Osage sous condition de ne pas chasser le Castor. Mais, d'une part, l'Escargot et la fille du Castor avaient forme humaine lorsqu'ils firent connaissance, et, d'autre part, parmi les totems des 14 clans et des 26 sous-clans totémiques osages ne figurent précisément ni le Castor, ni l'Escargot [1].

De même encore les Menomini [2] : d'après leur mythe d'origine, un ours et une ourse sortirent successivement, et à peu de distance l'un de l'autre, des profondeurs de la terre ; arrivés à la surface, ils prirent la forme humaine et s'unirent ; peu de temps après, l'Ancêtre envoya son messager convoquer tous les animaux à un grand conseil ; quand tous les animaux furent réunis, il leur dit : « Mes amis, je vous ai convoqués ici dans le but suivant : nous avons une nature aminale, mais je vous propose de changer de forme et de commencer à exister en qualité d'êtres humains ; ainsi nous serons des Indiens Menomini. Les animaux approuvèrent, allèrent chercher leurs familles, et devinrent des hommes, qui sont les ancêtres des clans et sous-clans menomini actuels. On voit que là encore le thème utilisé est celui de la pseudo-bestialité, et que l'origine des clans est attribuée à un processus de métamorphose.

Au surplus, l'idée même d'une possibilité d'union entre homme et animal a paru étrange aux Menomini : dans les nombreux contes et légendes où il est parlé d'un mariage de ce genre [3], le narrateur spécifie toujours avec soin que l'animal soit mâle, soit femelle avait revêtu la forme humaine. Dans l'un de ces récits on rencontre cette remarque qu'il est difficile de discer-

1. Frazer, *Ibidem*, p. 131, suppose, il est vrai, que les clans totémiques du Castor et de l'Escargot se sont éteints ; mais il n'en donne pas de preuves.

2. Alanson Skinner, *Social Life and ceremonial bundles of the Menomini Indians*, Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. XIII, part I (1913), p. 8-10, et pour la répartition des groupes totémiques, p. 10-19.

3. A. Skinner et J. V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians*, Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist., t. XIII, part 3 (1915) ; cf. 1re classe, n° 4 (amant ours) ; 2e classe, n° 2 (épouse grenouille), 6 (mari ours), 16 (homme qui épouse successivement une femelle geai canadien, une femelle castor et une ourse), 27 (épouse élan femelle).

ner la nature animale sous la forme humaine, et que seuls ceux qui jeûnent ont le pouvoir de discerner cette nature et de cohabiter sans danger avec des animaux métamorphosés temporairement en êtres humains [1].

On pourrait poursuivre l'argument de tribu en tribu, pour arriver seulement à cette conclusion, déjà signalée à propos des Australiens, que, le totémisme confondant deux notions distinguées par la zoologie moderne, les Indiens nord-américains totémistes n'ont pas besoin, en tant que motif d'explication, du thème de la bestialité proprement dite.

Par contre, ce même thème se rencontre très souvent chez les groupements non totémistes, et même, si je ne me trompe, surtout chez les Indiens des Plaines. Je citerai ici quelques textes assiniboines avec renvoi aux parallèles relevés par Lowie [2] et par Waterman.

Les Assiniboines, tribu de la branche Dakota des Sioux, ignorent totalement le totémisme ; ils sont groupés par « Bandes » de chasse et de guerre, qui portent chacune un nom descriptif ; ce nom n'est jamais celui d'un animal ou d'une plante [3]. Aussi la confusion mentale entre un Homme-Ours, par exemple, et un Animal-Ours doit-elle être impossible : en effet, les personnages animaux des récits assiniboines sont donnés comme des animaux, agissant et vivant comme tels, et n'assumant même que rarement, et presque par exception, la forme humaine. En outre, ni l'allure de ces récits, ni leur localisation géographique ne permettent de supposer qu'ils ont été empruntés à des tribus connaissant le totémisme sous une forme ou une autre. Voici un exemple typique :

Un Assiniboine s'aperçut un jour que sa femme se rendait souvent dans la forêt près d'un certain arbre, après s'être peignée et ornée avec soin ; il y alla et vit que l'arbre était creux et servait de demeure à un serpent ; il attira le serpent au

1. *Ibidem*, 2e classe, n° 17 (La Femme-Ourse), *in fine*.
2. R. H. Lowie, *The Assiniboine*, Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. IV, part 1 (1909).
3. Lowie, *Assiniboine*, p. 33-35.

dehors avec une coupe de lait, le tua et le laissa pendre à moitié hors de son trou, après en avoir recueilli le sang; de retour chez lui, il fit cuire ce sang et le fit boire à sa femme quand elle revint, en lui disant : « Voici le sang de ton amant » ; la femme courut à la forêt, vit le cadavre de son amant, et revint en menaçant son mari de le tuer ; mais par ruse, il lui coupa la tête [1]. Ce récit appartient au cycle thématique de *l'Amant-Serpent* (*the Serpent paramour*), dont Lowie signale d'autres versions chez les Cris, les Cheyennes, les Dakota, les Chippeway [2]. Visiblement, il s'agit bien ici du thème de la bestialité, au sens spécifique du terme. Le thème est d'ailleurs très fréquent chez les Indiens des Plaines et y revêt diverses formes dont voici quelques exemples assiniboines [3].

N° 23 : une femme a pour amant un ours ; elle lui demande un morceau de sa peau et se transforme aussi en ourse, puis massacre toute sa parenté humaine ; cycle thématique *La Belle et la Bête ;* parallèles : Pieds-Noirs, Gros-Ventres, Arapaho, Corbeaux, Omaha, Wichita ;

N° 34 : un ours enlève une femme ; elle met au monde un garçon qui tue les petits Indiens ; cycle d'*Ourson ;* pas de parallèles signalés ;

N° 35 : un jeune homme a des relations avec une ourse endormie ; l'ourse met bas un garçon, qui devient un grand chef indien ; cycle d'*Ourson ;* pas de parallèles signalés ;

N° 37 : un vieillard prend pour femme un castor femelle ; il est ramené au camp par son fils, qui peu après se laisse séduire à son tour et le remplace ; cycle de la *Femme-Castor ;* pas de parallèles signalés ;

N° 38 : un homme rencontre un troupeau de bisons sauvages, une femelle le prend pour époux ; leur enfant est un veau ; ce même homme épouse ensuite un élan femelle, etc. ; cycle de la

1. *Ibidem*, p. 177 et p. 178, note.

2. *Ibidem*, p. 177, note 2, A ; pour les relations réciproques des cycles folkloriques des Indiens des Plaines, voir *ibidem*, p. 100.

3. Je laisse de côté le récit n° 6 de Lowie (*ibidem*, p. 147-149), parce qu'il n'est qu'une adaptation assiniboine du conte européen de *Jean de l'Ours*.

Femme-Bison (*the Buffalo-Woman*) ; parallèles : Pieds-Noirs, Arapaho, Cheyennes, Corbeaux, Arikara, Pawnies d'après Lowie, et Wichita d'après Waterman ;

N° 39 : un homme épouse une louve ; elle met bas un garçon, qui devient un grand chasseur ; cycle de *Romulus et Remus* ; pas de parallèles signalés ;

N° 40 : un homme rencontre une belle femme qui, pour le séduire, se transforme en antilope femelle ; il se transforme alors en antilope mâle ; cycle de *La Femme-Antilope ;* parallèles : Pieds-Noirs, Pawnies ;

N° 52 : une femme devient la maîtresse d'un bison et refuse de retourner chez son mari humain ; pour se dérober à la poursuite de ce dernier, elle se transforme en bison femelle ; ils font des paris ; l'homme les gagne par magie, tue le bison femelle, le ressuscite sous forme humaine, puis coupe à sa femme le nez, les seins, et la tue ; cycle ? pas de parallèles signalés.

D'autres récits décrivent les amours d'une Indienne avec un castor (n° 53), un étalon (n° 59), un chien (n° 60) ou celles d'un homme avec une grande oie blanche des assiduités de laquelle il ne parvient à se débarrasser qu'à force de cadeaux (n° 63).

Si j'ai cru nécessaire de résumer ici ces textes au lieu de renvoyer simplement au recueil de Lowie, ce n'est pas seulement parce que le thème de la bestialité s'y trouve sous sa forme vraie et complètement indépendante du totémisme, mais aussi à cause du parallélisme vraiment curieux entre les thèmes assiniboines et maints thèmes bien connus de la Grèce ancienne[1]. Plusieurs récits assiniboines, on l'a vu, appartiennent à des cycles thématiques à peu de choses près universels ; d'autres sont spéciaux aux Indiens de l'Amérique du Nord.

Tout aussi dénué de sens totémique est en règle générale le

1. Ainsi, pour ne citer qu'une série de faits : un serpent fut trouvé couché aux côtés d'Olympias, mère d'Alexandre, et Philippe à partir de ce moment déserta sa couche, sans doute conclut Plutarque, par crainte de ses enchantements ou parce qu'il « n'osait pas violer la sainteté d'une femme unie à quelqu'un de plus puissant que lui » ; de même, selon Pausanias, Nicoteleia, la mère d'Aristomenes de Messène, avait été visitée par un daimôn sous forme de serpent ; les Sicyoniens racontaient la même chose d'Aristodama ; cf. J. H. Harrison, *Themis*, p. 270.

cycle thématique de la *Femme qui a épousé un Chien* (catchword : *The Dog-Husband*). Il a été étudié chez les Indiens de l'Amérique du Nord par M. T. T. Waterman[1] : « Un conte « très grossier » peut tout aussi bien renfermer une « explication » qu'un récitatif religieux solennel. Bien mieux, les contes qui semblent ne mettre en œuvre qu'un scénario et des circonstances de la plus grande trivialité expliquent parfois des sujets extrêmement sérieux. Un seul et même conte, en fait, peut servir à deux fins opposées, par exemple chez deux peuples voisins : le récit de *la Fille et du Chien*, notamment, ne se raconte chez les Indiens des Plaines que comme un conte amusant ; chez les Esquimaux par contre, il explique la formation des mammifères marins qui constituent l'élément fondamental de la vie de ce peuple ; le long des côtes du Pacifique, il a une application religieuse, en tant qu'il explique certains tabous et l'origine d'une société secrète [2]. » Waterman a recueilli [3] 21 versions indiennes du récit (non comprises les versions esquimau) ; dans 19 d'entre elles, la femme accouche de chiots, ce qui prouve l'acte de bestialité ; mais dans 3 versions seulement le récit explique la formation d'une tribu ou d'un clan (versions de la Rivière Fraser, des Côtes de Chien et Tlaamen), et dans une, celle d'une société magique (Pieds-Noirs). Autrement dit, dans 17 versions sur 21, il n'y a aucun rapport direct ou indirect entre le thème de la bestialité et le totémisme.

Une autre preuve encore est fournie par les Esquimaux : ils ignorent le totémisme, mais fondent toute leur mythologie sur un acte de bestialité commis par la jeune Sedna, qui refusa tous époux humains pour leur préférer soit un chien rouge selon certaines versions, soit un pétrel selon d'autres ; c'est des chiots qu'elle mit au monde que descendent les diverses races humaines [4].

1. T. T. Waterman, *The explanatory element in the Folk-Tales of the North-American Indians*, Journ. of Am. Folk-Lore, t. XXVII, 1914, p. 1-54.
2. *Ibidem*, p. 23-24.
3. *Ibidem*, tableaux, p. 28-30.
4. Franz Boas, *The Central Eskimo*, VI th Ann. Rep. Bur. Ethnol, Washing-

Le thème de la bestialité est utilisé dans les contes, mythes et légendes de l'Afrique presque d'un bout à l'autre du continent, mais non pas uniquement, ou de préférence, par les Bantous totémistes. Même chez les tribus où le totémisme existe, le thème dont il s'agit n'a pas pour objet d'expliquer la formation des clans ou la nature du lien totémique, quoi qu'en aient pensé par exemple à propos de quelques contes Soubiya [1] et Louyi [2] qui ont cours dans la région du Zambèze, Jacottet [3] et René Basset [4]. Si on dresse en effet pour les populations totémistes de l'Afrique un tableau analogue à celui qu'on a vu ci-dessus concernant les tribus totémistes nord-américaines, on ne distingue pas chez elles une propension particulière à dériver les clans humains de l'union d'un ancêtre humain du clan avec un représentant de l'espèce totémique. Il est difficile, par exemple, d'attribuer le sens du thème de la bestialité au récit suivant des Bakalai, qui sont nettement totémistes : « un jour une femme mit au monde un veau, une autre femme un crocodile, une troisième femme un singe, et ainsi de suite ; de ces animaux sont descendus les divers clans Bakalai [5]. »

Pour Madagascar, il suffit de renvoyer à ma monographie [6] dont les conclusions n'ont pas été modifiées par les publications postérieures à 1904. Le thème de la bestialité est fréquent dans la Grande Ile, mais davantage chez les groupements sans totémisme aucun que chez ceux à totémisme hypothétique [7]. Le totémisme des populations dites malaies est, comme on sait, loin d'être prouvé ; cependant le thème de la bestialité est

ton, 1888, p. 583-587 ; *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist. New-York, t. XV, 1907, p. 119-120, 145-146, 163-167 (texte complet du mythe de Sedna), 483, 492.

1. Jacottet, *Textes Soubiya*, Paris, 1899, p. 79 (l'amant serpent) ; p. 81 (l'amant léopard) ; p. 134-136 (les maris crocodiles).
2. Jacottet, *Textes Louyi*, Paris, 1901, p. 67-68 (l'amant serpent) ; p. 69-70 (le mari léopard, avec d'autres parallèles africains).
3. Jacottet, *Textes Soubiya*, p. 76-77 note.
4. René Basset, dans Jacottet, *Textes Soubiya*, p. 134, note.
5. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 609.
6. *Tabou et Totémisme à Madagascar*, 1904, index, s. v. *Bestialité*.
7. Voir les mémoires cités de Matsokine et de Laufer.

répandu à Bornéo (crocodile, etc.) et dans les Indes néerlandaises. Même observation encore en ce qui concerne les Indo-Chinois : certains d'entre eux possèdent sans doute des légendes d'origine animale se rapportant à telles ou telles tribus, comme les Man du Sud qui descendent d'un chien bigarré, mais les faits sociaux et religieux concomitants n'autorisent pas à affirmer l'existence chez ces peuples Indo-Chinois d'un totémisme vrai [1]. Les Nicobariens, par exemple, sont de véritables Indo-Chinois immigrés, et se nomment eux-mêmes Pnom-Pen ; ils content qu'un homme arriva un jour, accompagné d'une chienne, à bord d'un radeau, d'un pays inconnu ; il aborda à Kar Nicobar, épousa la chienne et en eut un fils ; quand ce fils fut grand, il tua son père et prit sa mère, qui avait toujours forme de chienne, pour femme ; des enfants qu'il en eut descendent les Nicobariens [2]. Le thème, on le voit, est celui de la bestialité redoublée, mais les Nicobariens ignorent totalement le totémisme.

On arriverait à des résultats identiques en étudiant avec soin les légendes d'origine animale des Turco-Mongols et des Finno-Ougriens, dont les diverses tribus se reconnaissent volontiers un ou plusieurs animaux pour ancêtres premiers. C'est ainsi que les Tazes (tribu mongole apparentée aux Yakoutes) content qu'anciennement les filles pouvaient concevoir après des rapports avec un ours [3], croyance où Vièra Kharouzina pense trouver la preuve d'un ancien totémisme des Tazes [4] ; que les Kirghizes descendent d'un chien, les Bouriates d'un cygne, etc.

Dans ces conditions, il est exagéré de reconnaître aux contes populaires européens du cycle de la *Belle et de la Bête* une origine totémique, comme a fait M. Mac Culloch [4]. Plus hypothétiques encore sont les rapports qu'il a cru discerner entre le

1. Boden Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, Londres, 1903, p. 220.
2. Braïlowski, *Tazy ili Oudiè*, Shivaïa Starina, 1901, liv. 2.
3. Vièra Kharouzina, *Programma dlia sobirieniya etnogr. dannykh* (*Programme pour la collection des données ethnographiques*), Moscou, 1905, p. 121-122 ; cf. aussi Sieroszewski, *Du Chamanisme des Yakoutes*, R. H. R., t. XLVI (1902), p. 221-222.
4. Mac Culloch, *Childhood of Fiction*, p. 274.

totémisme et les cycles de *Jean de l'Ours* ou de *Valentin et Ourson*[1]. Quant à sa théorie de l'origine totémique du cycle des *Animaux Secourables* elle ne vaudrait tout au plus que dans la mesure où le suliaïsme et les esprits gardiens des tribus indiennes de la côte du Pacifique sont du totémisme vrai et où le protecteur individuel peut être assimilé à un totem, opinion qui, on l'a vu[2], est inadmissible.

La théorie qui attribue au rite ou au thème de la bestialité un sens totémique repose tout entière sur une méconnaissance totale de l'idée que se font les groupes actuels vraiment totémiques du mécanisme de la fécondation humaine. Leurs opinions sur ce point ont été analysées à maintes reprises par les théoriciens et ont même fourni à Frazer, comme on sait, le point de départ de sa théorie générale du totémisme conceptionnel. Je me contenterai donc d'ajouter ici aux documents connus un texte plus récent. Au cours de son exploration des tribus presque inconnues de l'Australie du Nord, M. Baldwin Spencer a retrouvé chez ces tribus des croyances à la réincarnation identiques avec quelques nuances de détail seulement à celles qui avaient été discernées dans l'Australie centrale, dans le Queensland et dans l'Australie occidentale. Il conclut[3] :

« Il y a un ou deux points en relation avec cette croyance sur lesquels il faut attirer l'attention. En premier lieu, il faut rappeler qu'il n'y a pas de vierges parmi les femmes d'un bout à l'autre de l'Australie. Aussitôt qu'une fille atteint sa puberté, elle est remise au mari qui lui revient [de par la réglementation totémique et exogamique] et continue pendant le restant de sa vie à avoir des relations sexuelles. Sur ce point, il n'y a aucune différence entre deux femmes indigènes quelconques ; et pourtant les indigènes voient que certaines femmes ont des enfants, et que d'autres n'en ont pas. Le coït est continu, la grossesse

1. *Ibidem*, p. 277-278 ; cf. aussi S. Singer, *Schweizer Maerchen*, Berne, 1903, p. 75.
2. Cf. ci-dessus Première Partie, chapitre III.
3. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, Macmillan, 1914, p. 25-26.

est sporadique. Il s'écoule un temps assez long avant que la femme qui a eu des relations avec un homme se rende compte qu'elle est enceinte... tout ceci fait que l'homme sauvage, qui est à sa manière très logique, cherche à l'origine des enfants une tout autre explication que celle du coït... C'est pour cette raison aussi que les femmes indigènes qui ont eu un Blanc pour amant et mettent au monde des métis disent que c'est « parce qu'elles ont trop mangé de farine de l'homme blanc ». La principale différence entre leur existence première dans leur tribu et celle qu'elles mènent chez les Blancs est non pas qu'elles ont des relations sexuelles avec un homme d'une autre couleur tout en continuant à en avoir avec des Noirs, mais qu'elles mangent de la farine blanche et du pain blanc, ce qui réagit sur la couleur de l'enfant. C'est pourquoi les maris indigènes admettent parmi les leurs propres ces enfants métissés sans faire aucune différence entre eux. »

Il est naturel qu'avec une théorie de ce genre, les Australiens n'aient pas songé à en appeler soit à l'acte soit à l'idée de bestialité pour expliquer l'origine des groupes totémiques, ni pour multiplier l'espèce totémique, ni même pour justifier le lien qui peut unir d'une manière générale un groupe humain à une espèce animale.

CHAPITRE VI

Le totémisme en Crète et en Grèce. — Les Bouphonia et la théorie de Hornyanszky. — L'opinion de Kagarov. — L'omophagie dionysiaque et les théories de Reuterskiœld et de miss Harrison. — Les danses animales. — La théorie psychologique de miss Harrison. — L'attitude evhémériste et animiste de Ridgeway.

Il ressort des discussions qui précèdent que la théorie d'un totémisme crétois primitif ne peut être fondée ni sur les cérémonies, ni sur les mythes et légendes qui emploient le rite ou le thème de la bestialité. Elle ne saurait l'être davantage sur les symboles crétois primitifs qu'on regarde parfois comme des enseignes de clan, par analogie avec les pavois égyptiens, et ceci pour les raisons mêmes qui font qu'on ne peut interpréter ces pavois égyptiens comme des symboles totémiques. Le culte rendu en divers sanctuaires de l'île à divers animaux ou à des divinités anthropomorphiques qui avaient tel ou tel animal pour protégé ou pour attribut n'aurait à son tour un sens totémique que si l'on pouvait prouver l'existence dans la Crète archaïque de clans matrilinéaux ou patrilinéaux construits sur le type des clans australiens et nord-américains totémistes, et qui auraient eu ces animaux pour frères et pères en même temps, c'est-à-dire pour totems.

L'un des cas qui paraissent le plus probants est sans doute celui d'Apollon-Dauphin [1]. Apollon Amyklaios est en relation si directe avec l'animal qu'on est même porté à admettre l'origine crétoise, et non pas grecque continentale, du culte d'Apollon à Delphes. Le Delphidion de Knossos, la légende de Delphos à Gortyne et à Lyttos, le mois Delphinios à Olous, le

1. Cf. Wolf Aly, *Der Kretische Apollonkult*, Leipzig, 1908.

surnom de Delphinios donné à Apollon à Milatos et plus tard à Milet, le nom de Dalphoi que se donnaient le habitants de Delphes, tels seraient quelques-uns des éléments d'une théorie selon laquelle Apollon Delphien n'a fait que succéder en Crète à un dieu-dauphin, lui-même successeur d'un totem-dauphin. Mais rien ne prouve l'existence en Crète d'un clan d'Hommes-Dauphins comme il y a en Australie des Hommes-Kangourous, des Hommes-Emous, etc.

Ailleurs en Crète, Apollon a remplacé un dieu-loup (à Milatos), un dieu-cerf (à Elysos), un dieu-souris (Apollon Smintios), un dieu-coq (Apollon Welchanios), etc. Ces remplacements ne permettent pourtant pas de dire avec Adolphe Reinach [1] que « le dieu dorien se substitua ou se superposa partout en Crète aux vieilles divinités du totémisme minoen », car on sait que par définition le totem n'est pas un dieu, et ne peut pas devenir un dieu, remarque qu'il faut transposer aussi à la Grèce continentale, où les formes animales des divinités abondaient.

En Grèce, non plus, même à la période archaïque, on ne discerne nulle part une organisation en clans totémiques liés entre eux par leur totem au travers des divisions politiques, ni aucune des autres caractéristiques du totémisme qui fussent coordonnées en système magico-religieux et social. Il ne suffit pas de rencontrer de-ci de-là l'une ou l'autre des caractéristiques totémiques pour pouvoir parler de « survivances totémiques », parce que des faits isolés ne supportent pas une théorie générale.

D'ailleurs, dans la masse énorme de croyances, de cérémonies et de légendes qui vivaient dans l'ancienne Grèce, et dont nous ne connaissons encore qu'une minime partie malgré quelques belles découvertes récentes, le nombre de celles qui paraissent se rattacher par quelque côté au totémisme est extrêmement petit : la cérémonie des Bouphonia, l'omophagie dionysiaque, les danses cérémonielles à personnages animaux,

1. Adolphe Reinach, dans *R. H. R.*, t. LX (1909), p. 231 et 232.

le caractère sacré localisé de telle espèce animale ou végétale, c'est à peu près tout.

Les Bouphonia, sacrifice annuel à Athènes d'un bœuf à la fin de la moisson et au commencement du battage du blé, ont été regardées par Robertson Smith [1], par Farnell [2] et par **M. Jules Hornyanszky** [3] comme un sacrifice de communion totémique, alors que Frazer [4], Hubert et Mauss [5] et d'autres auteurs les interprètent comme une cérémonie agraire ayant pour objet le succès de la récolte actuelle et prochaine. Dans son long plaidoyer en faveur de l'ancien totémisme grec, le savant hongrois adopte les définitions et la terminologie de Wundt. Pour lui, les Bouphonia « marquent la transition du totémisme abstinent (*entsagender Totemismus*) au totémisme jouisseur (*geniessender Totemismus*) », le premier étant celui où le totem est taboué et le second, où il est mangé ou utilisé, d'abord cérémoniellement, puis communément. Les Bouphonia marqueraient donc le stade où le bœuf, primitivement respecté comme totem, tendait à passer au rang de viande de boucherie.

Ce qu'il y a d'exact dans cette théorie, c'est que les animaux qui servent aujourd'hui couramment à l'alimentation n'ont pas servi ainsi primitivement, et ne sont pas utilisés, pour leur nourriture, par un certain nombre de peuples demi-civilisés actuels qui s'adonnent à l'élevage. C'est là un lieu-commun de l'ethnographie depuis une quinzaine d'années. Mais il est remarquable que ces peuples éleveurs, et pourtant abstinents de viande, comme les Masai (bœufs), les Todas (buffles), les Arabes (chameau), les Turco-Mongols (chevaux ; cf. aussi l'horreur pour la viande de cheval, jusqu'à ces dernières années, chez tous les peuples européens), etc., se caractérisent par l'ab-

1. Rob. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 304 et suiv.

2. L. R. Farnell, *The cults of the Greek states*, T. I, p. 88 et suiv.

3. Hornyanszky Gyùla, *Totemisztikus nyomok a görög történetben* (*Traces du totémisme dans la religion grecque*), Egyetemes philologiai közlöny, t. XXXI, (1907), p. 177-201, 560-572, 809-822.

4. J. G. Frazer, *Golden Bough*, 3e éd., t. VIII (*Spirits of the Corn*, t. II, 1912), p. 4-9.

5. Hubert et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909, p. 94-102.

sence de totémisme. En faisant abstraction de l'interprétation par le totémisme, il reste que l'exposé de Hornyanszky se situerait à côté de l'explication agraire de la cérémonie, en attribuant aux Bouphonia un sens économique alimentaire.

Cet aspect de la théorie du savant hongrois semble avoir échappé à **M. Eugène Kagarov**, qui a consacré récemment une monographie détaillée et comparative aux cultes primitifs de la Grèce [1]. Il rejette entièrement toute explication totémique, même atténuée, mais se refuse aussi à accepter la théorie agraire de Mannhardt, de Frazer et d'Hubert et Mauss [2]. Il reproche à ces savants de n'avoir pas tenu un compte suffisant des faits de culte concomitants concernant le bœuf dans l'Attique primitive ; le groupement de ces faits prouverait que le taureau, le bœuf et la vache ont été de véritables divinités au début, et que les Bouphonia étaient avant tout une cérémonie qui avait pour objet de multiplier annuellement l'espèce bovine.

Je ne suis pas à même de décider si Kagarov a raison en proposant cette explication unique. Il est au moins certain que des éléments strictement agraires se discernent dans les Bouphonia, puisque, par exemple, la date de la cérémonie était en relation avec la date de la moisson, que l'animal mangeait des graines, et non pas du fourrage, et que c'est un bœuf de labour, mais non un taureau, ni une vache qu'on sacrifiait. Mais la nuance signalée par le savant russe existe en effet et permet de rapprocher les Bouphonia des cérémonies de multiplication de l'espèce totémique en Australie (*intichiuma*) et, d'autre part, des cérémonies non totémiques de multiplication de l'ours chez les Ostiak, les Ghiliak, les Aïno, du bufle chez les Indiens des Prairies, du daim et du hikuli chez les Indiens du Mexique étudiés par Lumholtz [3], etc. Ce type de cérémonies est parfois totémique, parfois cynégétique, et peut être, selon le cas, lié à

1. Evgenii Kagarov, *Kult fetichei, rastenii i shivotnykh v drevniei Gretsii* (*le culte des fétiches, des plantes et des animaux dans l'ancienne Grèce*) Saint-Pétersbourg, 1913, 8° ; pour l'étude des Bouphonia, voir p. 249-257.

2. *Ibidem*, p. 253-254.

3. Cf. mon analyse détaillée de Lumholtz, *Unknown Mexico*, R. H. R., t. XLIX (1904), p. 415-422.

un complexe plus vaste, ou indépendant en tant que directement alimentaire.

La ressemblance des Bouphonia avec d'autres cérémonies de la même catégorie ne permet pas, on le voit, de les rattacher sans plus au totémisme ; ce qui conduit à formuler cette remarque qu'il ne faut pas construire un schéma rectiligne sur des similitudes formelles entre des éléments isolés de « complexes » qui diffèrent par leur essence fondamentale, tels que le complexe totémique qui fait l'objet de la présente étude, le complexe agraire déjà bien étudié par Mannhardt et Frazer, le complexe militaire dont j'ai signalé brièvement l'existence [1], le complexe des rites de passage qui commence à être bien délimité, le complexe divinatoire et le complexe cynégétique qui attendent encore leur monographie comparative. De ce que ces éléments de complexes, et parfois les complexes eux-mêmes, sont construits sur le même schéma général, il ne suit pas qu'ils proviennent d'une même origine, c'est-à-dire, par exemple, que toutes les cérémonies de multiplication soient d'origine totémique, ou bien d'origine agraire.

Cette observation s'applique au type de sacrifice dont l'omophagie dionysiaque est l'un des exemples les plus connus. Aussi ne saurait-on accepter l'interprétation que donne **Miss Hélène Harrison** [2] de ce repas de chair crue, avec absorption de sang frais, d'un taureau, d'un bouc, etc. « Ce repas, dit-elle, qui nous paraît si révoltant, appartient à une religion, c'est-à-dire à un système de sainteté, qui ne connaissait pas de dieux, à une organisation sociale qui a précédé la théologie... ce n'est que dans la lumière du mode de penser totémiste (*totemistic thinking*) qu'on peut comprendre pourquoi, pour devenir un Bacchos, le candidat devait participer à un repas de chair crue [3]. »

On reconnaît la terminologie, critiquée précédemment [4], de

1. Voir ci-dessus pages 194-195.
2. E. Harrison, *Themis, a study of the social origins of Greek religion*, Cambridge University Press, 1912.
3. *Themis*, p. 119.
4. Cf. ci-dessus, pages 146, 158.

Wundt et de Thurnwald : on se demandera seulement ici comment cette « manière de penser totémiste » fait préférer la viande crue à la viande cuite, considérer comme nécessaire l'absorption du sang de la victime, et attribuer un caractère de nécessité à un sacrifice qui fait partie d'un rituel d'initiation, donc d'un rituel de passage. Loin de poser la question sous cet aspect précis et concret, Miss Harrison énonce des considérations générales : au stade totémique, dit-elle, l'Homme est le jouet du sentiment ; il n'analyse pas, il n'oppose pas le non-moi au moi ; il ne conçoit le monde que comme un ensemble de rapports sentis, etc. Le tout se résume ainsi : « le totémisme n'est pas tant une structure sociale spéciale qu'un stade de l'épistomologie [1] ».

Cette formule, si elle ne permet pas de comprendre le totémisme directement observable des Australiens, est d'une utilité moindre encore pour interpréter la fonction et le mécanisme du repas omophagique. Il vaut mieux, je pense, rester dans le domaine des faits et voir si d'autres savants regardent le repas dionysiaque comme totémique, au sens courant du mot. Toute la question a été reprise, après Robertson Smith, Frazer et d'autres, par **M. Edgar Reuterskioeld** [2] dans un chapitre spécial de son livre sur les sacrifices de communion. Sa conclusion est que « la cérémonie tout entière au cours de laquelle le taureau est chassé, tué et déchiré est exactement analogue aux rites de croissance » et de multiplication d'une espèce animale ou végétale ; rien ne prouve d'autre part que Bacchus ait jamais été un taureau divin, ni ait remplacé un taureau, ni ait été un dieu-taureau ; aucun fait ne permet d'affirmer que dans le culte de Bacchus il y ait eu un véritable sacrifice totémique, ni même que le sacrifice totémique postulé par Robertson Smith ait existé en quelque lieu que ce soit [3] ; enfin « l'acte de manger de la viande crue et de boire du sang frais n'a dans

1. *Themis*, p. 119-128 et 131.
2. Reuterskioeld, *Entstehung der Speisesakramente*, etc., chap. IX.
3. *Ibidem*, p. 128-129.

le cas donné aucune signification spéciale [1] ». L'argumentation de Reuterskioeld est bien conduite; quand bien même elle serait discutable sur certains points de détail, il est regrettable que miss Harrison n'en ait pas tenu compte [2].

Elle eût évité ainsi de construire, à propos de la réincarnation dionysiaque, une théorie générale dont le moins qu'on puisse dire est que les faits ethnographiques s'opposent entièrement à son acceptation. « La palingénésie ou réincarnation, dit-elle, n'est pas, je m'aventure à le penser, une doctrine mystique proposée par un sage isolé et excentrique, ni un système d'erreur où les hommes sont tombés par hasard en plusieurs régions du globe indépendamment les uns des autres. C'est plutôt une étape dans le développement de la pensée par laquelle les hommes passent nécessairement ; c'est une forme de pensée collective ou de pensée de groupe et comme telle, c'est une concomitante normale et nécessaire du totémisme... c'est un fait que la croyance à la réincarnation est caractéristique des peuples totémistes [3]. »

Il est exact de dire que la croyance à la réincarnation est un fait de pensée collective et non une croyance individuelle et isolée ; mais il est inexact de dire que cette croyance est universelle, plus inexact encore de prétendre que c'est une étape nécessaire de la pensée religieuse, et absolument faux, enfin, d'affirmer qu'elle est caractéristique des peuples totémistes ; car, d'une part, elle ne se rencontre pas chez tous les peuples possédant du totémisme vrai et, d'autre part, elle se rencontre chez un grand nombre de peuples qui ignorent et ont toujours ignoré le totémisme.

L'erreur commise par miss Harrison sur ce point important l'a obligée à en commettre une autre non moins grave quand elle affirme en théorie générale que « les rites d'initiation ont pour objet la réincarnation ». C'est comprendre à faux le mécanisme et le but des rites d'initiation, à quelque rituel et à quel-

1. *Ibidem*, p. 132.
2. L'édition suédoise est de 1908.
3. *Themis*, p. 271-272.

que peuple qu'ils appartiennent [1]. Le rite d'initiation, le mot même l'indique, est le rite qui ouvre à un individu l'accès d'une nouvelle catégorie socio-religieuse, et qui par là marque le commencement d'une nouvelle catégorisation de cet individu. C'est un fait que dans un grand nombre de cas, ce changement d'état est symbolisé par un rite dramatique de mort de l'individu à sa première catégorie, par exemple à l'enfance ou au monde profane, rite suivi d'une période de marge ou de noviciat, qui est suivie à son tour d'un rite dramatique de renaissance... mais non pas de réincarnation. Miss Harrison a confondu deux termes hiérologiques absolument distincts, et dont le sens ne prête jamais à équivoque. Au surplus, ces rites de mort et de renaissance au cours de l'initiation ne se rencontrent pas dans toutes les initiations totémiques ; d'autre part, ils existent dans des cérémonies qui n'ont rien à voir avec le totémisme, par exemple dans les cérémonies de l'accouchement ou de la fraternisation. Quant à l'initiation même, elle existe dans le totémisme, mais aussi partout où se sont coordonnés des groupements spéciaux magico-religieux à l'intérieur de la société générale, par exemple dans le christianisme, où elle se nomme cérémonie de la Première Communion.

Il reste que dans l'état actuel de la science, l'omophagie dionysiaque ne peut pas être regardée comme un phénomène proprement totémique, ni comme une survivance d'un totémisme grec archaïque ou préhistorique. On arrive à la même conclusion en examinant les arguments qui se rapportent aux danses grecques à personnages animaux. Le nombre de ces danses imitatives n'a jamais été très grand dans l'ancienne Grèce : danse des grues en Crète, peut-être danse des renards femelles en Thrace, danse des ourses dans l'Attique, et quelques autres moins caractérisées encore [2]. La seule qu'on puisse avec quelque vraisemblance mettre en relation avec le totémisme est la danse qu'exécutaient obligatoirement chaque année à Brauron, au

1. Cf. mes *Rites de Passage*, chap. VI et Index *s. v. mort et renaissance.*

2. Cf. A. B. Cook, *Animal worship in the mycenean Age*, Journ. Hell. Studies, t. XIV (1894), p. 81-119.

sanctuaire d'Artémis, les petites filles d'Athènes âgées de cinq à dix ans ; elles se déguisaient en ourses et étaient dénommées *arktoï*. La tentation était grande de regarder cette cérémonie comme un rite d'initiation à un groupe attique ancien des Ours, c'est-à-dire à un clan totémique ; c'était l'opinion de Farnell[1] ; mais il la fondait à tort sur cette autre opinion que le totem possède un caractère divin qui permet son remplacement par une divinité proprement dite, en l'espèce Artémis, déesse-ourse, et protectrice des ours ainsi que d'autres bêtes sauvages en diverses localités, comme le lièvre, le faon, la caille, le sanglier, etc. Mais je crois bien que Farnell a abandonné cette interprétation depuis la publication des grands ouvrages sur les rites agraires et sur le totémisme. De même ont fait la plupart des théoriciens récents[2], sans pourtant utiliser, je crois, les arguments suivants :

1° Si cette danse avait été totémique, elle aurait été exécutée, non pas par des acteurs féminins, mais par des adultes pleinement agrégés au clan totémique des Ours ; et rien ne permet de supposer qu'une substitution de sexe ait pu avoir lieu au cours des siècles ;

2° contraire à tout ce qu'on sait du totémisme vrai serait l'emploi, dans une danse de cet ordre, de petites filles que leur âge même exclut de la congrégation totémique ; et en admettant qu'il s'agît d'un rite d'initiation totémique, il y aurait eu, comme contrepartie, une danse identique exécutée par de petits garçons ;

3° cette danse n'aurait pas été isolée dans l'Attique, pas plus que les cérémonies relatives au totem Kangourou ne sont isolées en Australie ; les auteurs grecs auraient signalé l'existence de danses analogues pour le lièvre, le faon, et tous les autres totems des clans de l'Attique ; l'inexistence de ces danses prouve indirectement l'inexistence de clans totémiques.

Les savants qui se sont occupés de la danse de Brauron ont

1. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, t. II, 1896, p. 435-438.
2. Kagarov, *loc. cit.*, p. 231-233 ; Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge University Press, 1910, p. 25-26.

donc laissé tomber avec raison une partie de l'explication de Farnell ; mais ils en ont conservé l'autre, à savoir qu'il s'agit d'un rite d'initiation [1]. J'avoue ne pas voir sur quoi fonder cette théorie. Les faits essentiels sont, à mon sens, que les danseuses avaient de cinq à dix ans et qu'il est expressément dit [2] qu'aucune fille d'Athènes ne pouvait se marier si elle n'avait participé à la danse de Brauron ; que la danse était réservée aux enfants de sexe féminin, et enfin exécutée en l'honneur d'une femelle. Le tout se comprend si l'on admet simplement que la cérémonie était un rite de passage des filles de la puberté à la nubilité, avec promesse de fécondité de la part de la divinité Ourse, et plus tard d'Artémis-Ourse, ce qui fournit un parallèle normal aux cérémonies de nubilité (je ne dis pas de puberté) et de fécondité de l'Égypte ancienne et d'un grand nombre de demi-civilisés modernes.

Les autres danses crétoises et grecques au cours desquelles certains acteurs, sinon tous, portaient des peaux de bêtes et des masques représentant des animaux ont moins de chances encore d'avoir été totémiques. Elles ont eu sans doute pour but, tout comme les danses imitatives des demi-civilisés modernes, soit de chasser une maladie ou une épidémie personnifiées, soit d'épouvanter les puissances méchantes (esprits des morts, etc.), soit de multiplier une espèce sauvage ou domestique nécessaire, par sa fourrure, son cuir ou sa chair, au bien-être du clan ou de la tribu. En tout cas, les danses à personnages animaux ne sont pas un élément propre au seul totémisme, et par suite ne peuvent sans preuves concomitantes être interprétées par le totémisme quand il s'agit des peuples disparus.

L'examen de ces quelques cas particuliers, qui sont les seuls auxquels on puisse attribuer au moins avec un peu de vraisemblance un caractère totémique, prouve en outre que rien n'est plus contraire à notre connaissance actuelle des faits que la théorie générale au moyen de laquelle miss Harrison veut

1. Voir encore N. W. Thomas, dans *Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. I, p. 504.

2. Aristophane, *Lysistrata*, 645, d'après Ridgeway, *loc. cit.*, p. 26.

expliquer la genèse et le mode d'évolution des religions grecques archaïques. On a cité ci-dessus des fragment de cette théorie, à propos de l'omophagie, de la réincarnation et de l'initiation, et montré que son application à certaines catégories définies et déjà bien étudiées de faits est inadmissible. Voici maintenant les formules générales de miss Harrison :

« Nous avons admis, dit-elle [1], que le totémisme est à la base de la religion grecque et que la religion grecque ne peut être comprise qu'en partant de cette opinion. Cette opinion n'est pas aussi téméraire qu'elle semble. Je ne réclame pas pour la Grèce un système social totémique pleinement développé, mais plutôt une habitude de penser totémique, habitude qui est, je crois, commune à tous les peuples à la phase ancienne de leur épistomologie [2]. » La caractéristique du « mode de penser totémique » étant le manque de différenciation entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet, il suffira, selon miss Harrison, de chercher des exemples en Grèce de cette « unification totémique ». Miss Harrison les cherche, et en trouve quatre [3] : 1° les habitants de l'île de Sériphos ne mangeaient pas de homards, enterraient les homards morts, et rejetaient à l'eau les homards vivants qu'ils prenaient dans leurs filets ; 2° en Phrygie, il y avait un clan d'Ophiogènes, dont les membres se prétendaient descendus d'un grand serpent qui vivait dans une caverne ; 3° à Parium aussi il y avait un clan de Serpents, dont les membres guérissaient les morsures de serpents par simple attouchement ; 4°, enfin en Afrique il y avait le clan des Psylles. « Si des histoires comme celles-ci ne sont pas des survivances du mode de penser totémique, conclut miss Harrison, il est

1. *Themis*, p. 128.
2. En note, p. 128, miss Harrison se félicite de son accord sur ce point avec A. B. Cook, qui écrivait en 1894 (*Animal cults in the Mycenean Age*). « Bref, je suppose que les Mycéniens n'étaient pas des totémistes purs et simples, mais que les modalités de leur culte indiquent qu'il s'est développé à partir d'un totémisme plus ancien. » Je ne sais si M. Cook écrirait encore de même aujourd'hui ; mais miss Harrison a tort de transposer en 1912, après les découvertes faites en Australie et dans l'Amérique du Nord, la formule très vague de Cook à la Grèce primitive.
3. *Themis*, p. 129.

difficile de savoir ce qu'elles sont. » Or, n'importe quel ethnographe rejettera comme totémique le cas des homards de Seriphos, par analogie avec les faits identiques de Samoa et bien d'autres îles ; puis il fera remarquer à miss Harrison que les soi-disant clans de Serpents ne sont pas autre chose que des fraternités magiques, d'un type universellement répandu, précisément quand il s'agit de bêtes venimeuses ou dangereuses. Au surplus, les arguments formulés ci-dessus [1] contre la nature totémique des Psylles valent pour les groupements semblables de la Phrygie et de Parium. Ce qui revient à dire qu'aucune de ces quatre « histoires » n'est spécifiquement totémique et ne jette de lumière sur « le mode de penser totémique ».

C'est, je crois, le moment de protester contre cette mode récente dont Wundt, Thurnwald, et bien d'autres savants qui s'occupent de totémisme sont des adeptes fervents, mode qui n'est qu'une transposition à notre science de l'hégélianisme défaillant. Au lieu d'analyser minutieusement, comme font les naturalistes et les biologistes, les faits d'observation directe, on s'est mis à édifier des systèmes d'interprétation en accouplant des thèses et des antithèses qu'on concilie ensuite au moyen d'un lien verbal. Il est manifeste que le totémisme n'est pas un phénomène simple, mais au contraire un phénomène très complexe, et qui varie avec les pays et les peuples, précisément parce que c'est un produit de l'ingéniosité humaine ; l'expliquer par des formules verbales comme *pensée collective, mode de penser totémique, socialisation de valeurs affectives* c'est en revenir au phlogistique, sinon même à la *virtus dormitiva.*

Ce sont sans aucun doute ces exagérations qui ont déterminé une réaction dont sir William Ridgeway est actuellement le représentant le plus éminent, et aussi le plus intransigeant. Pour justifier sa théorie sur l'origine du drame grec, qu'il dérive des rites funéraires et des cérémonies commémoratives de morts remarquables, il s'est vu entraîné, non seulement à

1. Cf. ci-dessus, p. 221.

étudier de près les danses et représentations dramatiques des divers peuples à divers stades de civilisation [1], mais aussi à éprouver la valeur des théories fondamentales de la science des religions. Il commence par refaire une critique serrée de l'école philologique de Max Muller et des Allemands ; et il ajoute :

« Cette théorie, cependant, n'a pas été tuée ; elle a été seulement blessée, car il existe un amour inexpugnable de l'erreur et du fantastique profondément ancré dans le cœur de la majorité des hommes. Il eût par suite été étrange que la théorie moribonde n'eût pas cherché un renouveau de vie en envahissant des domaines encore vierges ; et c'est pourquoi, au cours des dernières années, elle a relevé la tête en faisant alliance avec l'Esprit des Arbres de Mannhardt, ce nouveau chéri des folkloristes, et aussi avec les innombrables spéculations qui ont pris pour base le totémisme.

« Je dirai de suite qu'alors que sir James Frazer prétend que les Esprits de la Végétation et que les phénomènes englobés sous le nom de Totémisme sont primaires et absolument indépendants de la croyance à l'existence de l'âme de l'homme après la mort du corps, j'ai déjà affirmé avec force ailleurs [2] que les Esprits de la Végétation et les croyances Totémiques ne sont que des phénomènes secondaires, qui tous dépendent de la croyance primaire de l'humanité à l'existence continuée de l'âme après la mort de son enveloppe de chair [3]. »

Et plus loin : « Comme certaines théories sur l'origine de la tragédie grecque dépendent des théories solaires et agraires de Kuhn, Max Muller, Mannhardt et Frazer, de la doctrine de ce dernier que la Magie est antérieure à la Religion, et de la théorie de Marett que le *mana* est antérieur à l'Animisme, c'est-à-dire à la croyance intégrale en l'existence d'âmes ou d'es-

1. William Ridgeway, *The Dramas and dramatic Danses of non-european Races in special reference to the origin of greek Tragedy, with an Appendix on the origin of greek Comedy*, Cambridge, University Press, 1915 (mis en vente en 1918).

2. W. Ridgeway, dans *Journal of Hellenic Studies*, t. XXXI (1911), p. XLIX.

3. *Dramas and dramatic danses*, etc., p. 12-13.

prits, il a été nécessaire d'évaluer ces diverses doctrines au cours de notre enquête. Or les faits prouvent que les hommes vont toujours du concret et du particulier à l'abstrait et à l'universel, et non pas dans la direction contraire que postulent à la fois les Solaristes et les Végétationistes. Nous devons par suite rejeter la doctrine que l'humanité a pleuré et dramatisé les prétendus chagrins des phénomènes de la nature, tels que l'Année, l'Été et l'Hiver, le Blé, le Vin et les autres abstractions Végétales, avant que d'avoir pleuré et dramatisé les chagrins humains... Or nous avons trouvé que les Esprits de la Nature ont été d'abord regardés comme des esprits humains... que la croyance à l'existence de l'âme après la mort du corps et que le culte des morts est la véritable cause de la Religion, et que la Religion est au moins contemporaine de la Magie, si même elle ne lui est pas antérieure... que le *mana* mélanésien n'est pas antérieur mais postérieur à l'Animisme, parce que c'est une qualité que possèdent les esprits et les âmes après la mort... et que la croyance à l'existence des esprits des morts après la mort du corps est à la base de toutes les croyances totémiques de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Asie, de l'Australie, des îles des Océans Pacifique et Indien, et que par suite la théorie de sir James Frazer, que les croyances totémiques sont primaires et indépendantes des croyances à l'existence de l'âme après la mort, doit être abandonnée ; que, avec les théories de Kuhn, Max Muller, Mannhardt, Frazer et Marett doivent tomber aussi les théories fondées sur elles des origines de la Tragédie grecque de Dieterich, Farnell, miss Harrison, Cornford, Gilbert Murray et que non moins fragiles seront toutes les autres théories qui pourront dorénavant être construites sur le principe que l'homme part de l'Abstrait pour ne parvenir qu'ensuite au Concret [1]. »

Que voilà donc un beau massacre de théories et de théoriciens, fort heureusement tragique et comique à la fois, mais non pas effectif ! Car le reproche que fait sir William à sir James,

1. *Dramas and dramatic danses*, p. 385-386.

ainsi qu'à Mannhardt et à Marett, n'est mérité d'aucune manière. C'est précisément par réaction contre les théories allant de l'abstrait au concret de Kuhn, Max Muller, etc., qu'on s'est mis à étudier les faits mêmes et à chercher sous les symboles et les gestes dramatiques leur réalité profonde, qui n'est pas autre chose que le besoin de manger (fêtes agraires), de ne périr ni de froid (cérémonies du changement d'année), ni de soif (cérémonies de l'été). Les « Végétationistes » sont bien allés du concret à l'abstrait, puisqu'ils ont pris pour point de départ le besoin essentiel de tout être vivant, le besoin de nutrition.

De même, l'étude du totémisme, ainsi que l'étude de l'exogamie, des classes matrimoniales et du mariage, partent du concret, qui est dans ce cas le deuxième besoin fondamental des êtres vivants, à savoir la conservation de l'espèce et du groupe social par l'instinct sexuel et la reproduction.

Une troisième série d'études, celle des institutions comme la propriété, l'organisation politique, le droit, etc., part du concret social, qui est à mi-chemin entre le concret naturel et l'abstrait symbolique ou idéologique : cette série d'études correspond à la nécessité normale où se trouve l'individu de se protéger par l'agrégation continue à un groupement organisé.

Sir William avouera, je l'espère, que les croyances et les cérémonies qui se rapportent aux morts, que les drames funéraires, la tragédie et la comédie, d'une part, et que l'animisme des rêves, des djinn, des esprits de toute sorte d'autre part ne présentent pas ce même caractère de nécessité fondamentale. Une preuve *a posteriori* est donnée par le fait que si la première cérémonie funéraire est en effet très importante, par contre les commémorations s'espacent rapidement et disparaissent dans un laps de temps assez court, trois années le plus souvent, très rarement dix ; au lieu que les cérémonies agraires et totémiques se répètent d'année en année pendant des siècles, et résistent aux tentatives de destruction de la part des religions nouvelles (Noël et les Douze jours, Carnaval, Rogations, etc.)

Répondre aux critiques faites par Ridgeway à la doctrine du *mana* nous entraînerait trop loin : il suffit de dire que cette doctrine a donné lieu ces années dernières à quelques exagérations théoriques, dont certaines ont été signalées précédemment, mais que là où le *mana*, sous ses divers noms, a été signalé, il est représenté par les indigènes non pas comme une abstraction, mais comme une force vivante que symbolisent ou qu'incarnent divers êtres et objets doués de mouvement ou utilisés comme outils. Il en est de même de l'Été, de l'Hiver, etc. : ce ne sont pas des abstractions, mais des symboles tout aussi réels pour les demi-civilisés de tous pays que les symboles où s'incarnent les âmes des morts... ou plutôt non pas de tous les morts en bloc, mais de ceux qui, ayant possédé de la puissance, précisément du *mana*, pendant leur existence terrestre, en conservent dans l'autre monde.



TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Totémisme et organisation sociale.—Le clan totémique et la famille. — L'opinion de Kroeber.— La théorie matrimoniale de Boas.

Nous sommes ainsi ramenés, après une excursion qui n'a pas été sans fournir des remarques et des conclusions d'une portée générale, à l'étude des théories qui constituent notre principal objet de recherche. Au cours des derniers chapitres, il a fallu rappeler à maintes reprises qu'une croyance ou un acte magico-religieux, par exemple le respect éprouvé et manifesté par une collectivité pour telle ou telle espèce animale, ne suffisent pas pour permettre de supposer l'existence chez cette collectivité du totémisme proprement dit, car il importe avant tout de savoir si ce respect éprouvé et manifesté par un groupement en fonde l'organisation sociale. Chez les totémistes vrais, il existe un rapport permanent et déterminé entre le « département », si je puis dire, des institutions et croyances magico-religieuses et le « département » des institutions laïques telles que le gouvernement du clan (d'ordinaire gérontocratique), la filiation, la réglementation du mariage, la conduite de la chasse, de la vendetta, de la guerre, la tenue des marchés et l'échange des biens. Tel est le cas chez les Australiens et, sous d'autres formes, chez les Indiens nord-américains [1], ainsi que chez les Bantous totémistes.

1. Voir à ce sujet les remarques de Swanton, citées ci-dessus, p. 28-31.

Il va de soi que les besoins des hommes étant partout identiques et le nombre des possibilités d'organisation limité par la physiologie, le climat, la faune, la flore, bref par le milieu, on discerne des identités de modalités sociales entre population dont les unes sont totémistes et dont les autres ne le sont pas. Mais là où le totémisme est un système vivant, toute la vie sociale se coordonne autrement, conformément à des principes propres. C'est ainsi que le système des tribus et des phratries de l'Attique [1] ne coïncide ni par son schéma essentiel, ni par ses divers éléments avec le système des clans, phratries, ou classes des Australiens ou des Indiens. Par suite, le totémisme n'a pas existé dans l'Attique à l'aurore des temps historiques ; ce qu'on est convenu d'appeler « traces de totémisme » daterait en tout cas de l'Attique préhellénique ou serait un apport de populations étrangères. Cette observation vaut aussi pour la Crète, dont l'organisation en tribus ou en clans est encore inconnue, et pour l'Egypte primitive, comme je l'ai montré en discutant les théories de Loret et d'Amélineau [2].

On doit reconnaître que le problème des rapports entre le département magico-religieux et le département des institutions sociales est loin d'être élucidé en ce qui concerne les populations totémistes. Quelques points seulement ont attiré l'attention et font l'objet d'une vaste littérature : les cérémonies de multiplication du type de l'*intichiuma*, les croyances relatives à la grossesse, donc aussi à la parenté physiologique, enfin la réglementation matrimoniale. Un autre élément, plus fondamental encore peut-être, de la vie primitive, je veux dire la famille, a été laissé sans examen. Il convient de citer ici à ce propos les faits recueillis par **M. A. L. Kroeber** [3] chez les Zuñi, ainsi que les remarques d'ordre général que ces faits lui ont suggérées.

1. Cf. Adolphe Reinach, *Atthis et les origines de l'Etat athenien*, tir. à part de la Revue de Synthèse historique, Paris, 1912.
2. *Totémisme et méthode comparative, loc. cit.*, p. 36-40.
3. A. L. Kroeber, *Zuñi kin and clan*, Anthrop. Papers Am. Mus. Nat. Hist., New-York, vol. XVIII, part II, 1917.

Le totémisme des Zuñi, admis par tous les théoriciens, se présente pourtant sous une forme qu'on doit regarder au moins comme simplifiée : « Il n'existe chez les Zuñi ni croyance à la descendance ou à la parenté animale, ni aucune autre relation spirituelle avec l'animal ou l'objet d'après lequel le clan se nomme ; il n'y a ni tabous, ni autres restrictions alimentaires le concernant, bien que des tabous alimentaires existent chez les Zuñi dans des domaines indépendants du système des clans [1]. » Il manque donc au totémisme Zuñi quelques-uns des caractères essentiels du totémisme, bien qu'il en possède d'autres. L'activité des clans totémiques se réduit chez ces Indiens Pueblos à un rôle cérémoniel. « Les clans sont en relation avec les divers fétiches possédés par la nation. C'est probablement par l'intermédiaire de ces fétiches que les diverses catégories de prêtres acquièrent un sens considérable, mais variable, d'institution de clan. Les circonstances au cours desquelles les liens de clan se marquent dans les autres cérémonies de la tribu sont très nombreuses ; par contre l'affiliation aux fraternités magico-religieuses et le rituel de ces fraternités sont en fait libres de tout lien avec les clans, sinon dans certains cas très particuliers. Je crois que ceci vient en faveur de mon opinion que le clan Zuñi est un corps de type social atténué, dont les fonctions prédominantes sont d'ordre rituel, ces fonctions étant exécutées par des individus en vertu de leur appartenance à tel ou tel clan, mais non pas par le clan en tant que corps social [2]. »

Cette opinion de Kroeber vient à l'encontre des théories de l'école sociologique française : « Otez les clans totémiques, dit-il, les formes de la religion zuñi en seront parsemées de lacunes, elles disparaîtront même en partie ; mais la vie et le travail quotidiens, les normes du contact réciproques des individus continueront comme devant » parce que le facteur réel de la cohésion sociale chez les Zuñi, comme d'ailleurs chez les autres Pueblos, n'est pas le clan, mais la famille consanguine

1. *Ibidem*, p. 48.
2. *Ibidem*, p. 177.

à parenté bilatérale et délimitée par l'habitation sous un même toit ou dans une même demeure complexe de tous les ascendants et descendants en ligne féminine [1].

Ceci étant, « il serait oiseux de supposer que les clans ont été anciennement un élément essentiel de la structure sociale des Zuñi et que ceux-ci se sont bénévolement conformés aux postulats de la théorie à la mode selon laquelle la société des peuples primitifs se fonde sur le clan, mais non pas sur la famille ni sur la *maisonnée*. Je ne saurais dire jusqu'à quel point cette théorie peut concorder réellement avec les coutumes d'autres peuples primitifs, les Zuñi étant le premier peuple muni d'un système de clans pleinement développé que j'aie pu étudier personnellement... On peut sans doute concevoir une société dans laquelle la famille telle que nous la connaissons soit entièrement remplacée par le clan ; mais on peut aussi supposer que la nouveauté fantastique de ce schéma a stimulé l'intérêt des observateurs pour la vie des sauvages dans un plan unique au point de les amener à ne rechercher que les faits qui, d'accord avec la théorie, ne concernent que le clan, et à dédaigner ceux qui concernent la famille chez des peuples dont une étude plus complète montrerait que leur société est à tous égards semblable à la nôtre. C'est pourquoi je n'hésite pas à penser que chez un grand nombre d'autres peuples divisés en clans totémiques, c'est la famille constituée par les apparentés par le sang qui est l'élément social fondamental ». A ceux qui objecteraient que le totémisme des Zuñi est démuni d'un certain nombre d'éléments que les théoriciens s'accordent à reconnaître comme caractéristiques du totémisme vrai, et que par suite le totémisme de ces Pueblos est atténué, Kroeber répond : « On n'a pas à supposer que l'état actuel de la société zuñi soit dégénéré et que jadis le clan y prédominait sur la famille... ceux qui ne sont pas hypnotisés par un dogme préconçu n'ont aucune raison d'observation pour admettre que l'organisation fondamentale de la société des Zuñi et de popula-

1. *Ibidem*, p. 47-48.

tions semblablement organisées ait été primitivement le clan [1]. »

Il est évident que Kroeber, qui est l'un des meilleurs ethnographes des Etats-Unis, et auquel on doit des publications nombreuses et excellentes, ne prend pas ainsi parti contre Durkheim, l'école sociologique française et l'attitude à demi métaphysique de Goldenweiser pour le simple plaisir de la contradiction [2]. Il n'est d'ailleurs pas le premier qui ait constaté ce fait que des populations vraiment primitives sont organisées sur le plan de la famille où, pour mieux dire, sur le plan de ce que j'ai appelé la *maisonnée*. Des exemples ont été cités ci-dessus [3] d'unités sociales constituées par l'ensemble des personnes qui vivent dans une même maison ; de même, l'unité sociale élémentaire des Vedda de Ceylon se fonde sur l'habitation dans une même caverne ou dans une même section d'un abri sous roche. Le problème signalé à propos des Zuñi est donc bien un problème d'ordre général : celui des rapports de la famille et du clan.

Il est exact aussi que ni Howitt, ni Spencer et Gillen, ni Strehlow ne donnent sur la famille australienne les renseignements dont l'ethnographie aurait besoin, car leurs enquêtes ont uniquement porté sur l'organisation des clans, classes et phratries. Il en est résulté que ni N. W. Thomas [4], ni Malinowski [5], qui ont consacré aux formes de la parenté chez les Australiens des monographies spéciales, n'ont eu à leur disposition des matériaux d'observation, je ne dis pas pour étudier le problème des rapports de la famille et du totémisme, mais même pour formuler les termes du problème. Il en a été de même d'Ivanitzky [6], qui a cherché à déterminer l'action du facteur

1. Kroeber, *ibidem*, p. 49-50.

2. Voir en outre la réponse de Krœber, *American Anthropolegist*, 1918, p. 328-331 aux objections générales de Swanton et de Mme Parson.

3. Voir ci-dessus Première Partie, chapitre VII.

4. N. W. Thomas, *Kinship organisations and Group marriage in Australia*, Cambridge, University Press, 1906.

5. B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines*, Londres, University Press, 1913.

6. N. Ivanitzky, *The system of Kinship amongst Primitive Peoples*, Man, Institut Anthrop. de Londres, novembre 1915, p. 163-165.

économique dans la constitution des systèmes primitifs de parenté. Bref, le problème des rapports entre la famille et le clan totémique reste provisoirement en l'état, et par suite aussi le problème de l'antériorité de l'un de ces systèmes d'organisation, ou de l'autre. Ce qui revient encore à dire que des enquêtes directes nouvelles sont nécessaires chez toutes les populations totémistes.

La famille n'est pas, cela va de soi, construite sur le même plan chez les divers peuples demi-civilisés que dans notre civilisation qui est édifiée à ce point de vue sur la base romaine. Son recrutement s'opère partiellement d'après des règles qui constituent ce qu'on nomme le système classificatoire [1] et se limite au moyen de barrières qui sont les tabous matrimoniaux. Certains de ces tabous sont totémiques, d'autres ne le sont pas, et l'étude de la réglementation de la parenté tant physique que sociale est par suite liée chez un certain nombre de peuples à celle du totémisme. C'est en partant de ce fait que **M. Franz Boas** [2] a édifié une théorie nouvelle que je propose d'appeler *la théorie matrimoniale*.

Boas déclare d'abord que son attitude, en ce qui concerne la méthode employée par lui pour interpréter les phénomènes sociaux qu'étudie l'ethnographie, est « entièrement différente de celle de Frazer et de celle de Durkheim, qui regardent les phénomènes ethniques comme produits par un processus psychique unique ». Il pense non seulement que ces phénomènes peuvent provenir de différentes sources psychologiques, mais que, de plus, le facteur psychique ne suffit pas à lui seul pour donner naissance à des phénomènes qu'il nomme « ethniques ». Ses propres principes méthodologiques sont au nombre de trois.

Le premier est que « les phénomènes *ethniques* que nous comparons sont rarement semblables. Le fait que nous nommons *mythes* certains récits, que nous groupons ensemble sous

1. Voir en dernier lieu W. H. R. Rivers, *Kinship and social Organization*, Londres, Constable, 1914 ; A. L. Kroeber, *California Kinship Systems*, Univ. of Calif. Public. Am. Arch. and Ethnology, t. XII, n° 9, 1917, surtout p. 385-396.

2. Franz Boas, *The origin of Totemism*, Am. Anthropologist, 1916, p. 319-326.

le nom de *rites* certaines activités, que nous considérons sous un certain angle *esthétique* certains produits de l'industrie ne prouve pas que ces phénomènes, partout où ils se rencontrent, ont la même histoire ou proviennent des mêmes activités mentales. Au contraire, il est évident que le choix des matériaux assemblés dans le but de leur comparaison est entièrement subjectif. Il faudrait d'abord justifier notre hypothèse que ces phénomènes sont comparables, ce qui n'a jamais été fait [1] ».

Le deuxième principe méthodologique de Boas est la doctrine de la convergence. J'ai montré ci-dessus [2] qu'il avait donné à ce mot un sens inexact et que parler de convergence comme il le fait ce n'est pas autre chose que parler d'adaptation au milieu. Ce principe ne lui sert d'ailleurs à rien dans l'élaboration finale de sa théorie du totémisme.

Le troisième principe de Boas consiste à changer complètement le sens du mot totémisme et à balayer d'un seul coup tout ce qui a été écrit sur ce sujet depuis quarante-cinq ans : « Wundt et Durkheim emploient l'expression « relation totémique » dans un sens entièrement différent de celui que j'ai coutume de lui attribuer. Tout en n'oubliant pas qu'il existe un lien entre le groupe social et les idées totémiques, ils attribuent la majeure importance à l'identification de l'homme et des animaux, c'est-à-dire à un élément caractéristique du totémisme au sens le plus restreint du mot. Cette idée se rencontre aussi dans d'autres activités de la vie mentale de l'homme, par exemple dans la magie, dans l'art, etc. Elle n'est nullement une partie essentielle du complexe totémique au sens le plus large du mot. Il me semble que si nous considérons cette identification comme la base des phénomènes totémiques, nous isolons arbitrairement un seul élément, et nous attribuons une importance injustifiée à son association avec le totémisme. C'est pourquoi il m'apparaît que ces savants se sont occupés d'un tout autre problème que du problème totémique, d'un

1. *Ibidem*, p. 319 et 320.
2. Cf. ci-dessus, pages 156 et suivantes.

problème qui est certes intéressant et fort important en soi, mais qui ne concerne que peu la question du totémisme en tant qu'institution sociale. Leur problème s'occupe du développement des concepts qui se rapportent à la relation entre l'homme et la nature ; il est absolument distinct de celui de la caractérisation des groupes d'apparentés (*Kinship groups*). La seule connexion entre les deux problèmes est que les concepts qui concernent la relation entre l'homme et la nature sont utilisés dans le but de caractériser des groupes sociaux, et plus spécialement des groupes d'apparentés [1]. »

Boas, comme on voit, renverse entièrement les termes : jusqu'ici, depuis Mac Lennan, tous ceux qui se sont occupés du totémisme, et même les derniers observateurs théoriciens comme Thomas et Rivers, ont considéré comme essentiel dans le totémisme, et comme déterminant la définition scientifique de ce terme, la « relation d'une certaine sorte qui unit un groupe humain à une espèce animale ou végétale » et ils ont considéré que toutes les manifestations du totémisme chez les divers peuples sont en fonction de cette relation, dont la signification ne peut être obtenue que par l'analyse psychologique. Sans dire, avec Durkheim, Robertson Smith et Jevons, que le totémisme est une religion, c'est pourtant ce qu'on est convenu de nommer l'aspect religieux du totémisme qui apparaissait comme seul capable de fournir une définition du phénomène considéré dans son essence. Toutes ses manifestations de détail, sous forme de mythes, de cérémonies, d'interdictions, de devoirs et de droits sociaux, n'apparaissaient que comme des conséquences d'une certaine croyance très répandue, qui admet un lien d'identité, de consubstantialité et de parenté entre certaines « unités sociales » et certaines « unités naturelles » nommées espèces.

Il nous faudrait maintenant faire abstraction de la définition établie depuis tant d'années et partir, pour l'étude du totémisme, du mode d'organisation sociale, donc mettre au premier

1. Boas, *loc. cit.* p. 323.

plan ce que Frazer nomme « l'aspect social » du totémisme. Mais avant que de recommencer sur de nouvelles bases toute la recherche, il convient de voir si Boas présente une raison valable. La seule qu'on aperçoive dans son exposé de principe est que « l'idée d'identité entre l'homme et l'animal se rencontre aussi dans d'autres activités, comme la magie et l'art », et que par suite ce n'est pas un caractère du totémisme qui lui soit tellement spécial qu'il puisse servir de moyen de définition.

L'affirmation de Boas est-elle exacte ? Absolument pas. Et on doit s'étonner que cet ethnographe commette une si grave erreur de fait et de méthode. Car, dans les faits de magie et d'art, par exemple dans les croyances et pratiques relatives aux loups-garous (Europe), et aux tigres-garous (Inde et Indonésie), ou dans l'identification d'un patient au génie animal d'une maladie, le lien établi est *individuel* et *temporaire ;* au lieu que l'identification totémique est *collective* et *continue*. Dans la première catégorie rentrent aussi ces nombreux contes, légendes et mythes où la nature des héros est en même temps ou alternativement humaine et animale, depuis le conte égyptien des Deux Frères jusqu'aux récits de métamorphoses si répandus en tous pays. La transformation des sorciers en animaux, ou l'apparition sous forme animale de certaines divinités, ou inversement, l'apparition sous forme humaine d'animaux réputés puissants ou secourables, reposent certainement sur la croyance à l'identité de nature interne, sinon formelle, entre l'homme et l'animal. Mais ce sont, encore une fois, des cas individuels et temporaires. Ils sont connus depuis longtemps des théoriciens. Si ceux-ci ont jugé nécessaire d'adopter un mot nouveau, c'est qu'il existait toute une catégorie de manifestations de cette croyance où le lien entre l'homme et l'animal concernait au contraire des groupes délimités, nommés clans ou autrement quand il s'agit de l'homme, et espèces quand il s'agit d'animaux et de végétaux.

Cette subdivision n'a pas été construite *a priori*, mais elle a été suggérée à Long, à Grey et à Mac Lennan par l'observation des faits eux-mêmes. Puis Frazer et Lang ont conservé la

rubrique en constatant que les faits qui lui appartiennent sont bien plus nombreux qu'on ne le croyait. Aucun savant n'a le droit de supprimer ainsi une catégorie reconnue sans de fortes et très nombreuses raisons. Sans doute, il pourrait affirmer, contre tous les zoologistes et contre tous les biologistes, que malgré l'opinion admise, les cétacés sont des poissons parce qu'ils vivent dans l'eau, et qu'il faut fonder le classement des êtres vivants sur leur milieu extérieur. Ce serait un point de vue particulier, ce ne serait pas une théorie scientifique. Boas n'agit pas autrement avec le totémisme. On a choisi ce mot pour désigner un certain ensemble caractérisé de phénomènes, et non pas un autre ; pour cela, on s'est basé sur l'analyse de certains éléments internes ; Boas nous dit maintenant que ces éléments internes n'ont aucune valeur de classification, et qu'il faut au contraire utiliser dans ce but les seuls éléments externes, à savoir ceux du milieu social.

Pourtant Rivers, on l'a vu [1], admet, après une analyse approfondie des faits mélanésiens, que c'est l'idée d'identité spécifique qui a servi de point de départ, sinon au totémisme tel qu'on le rencontre ailleurs, du moins au totémisme mélanésien. Il discerne également l'existence de cette idée autre part que dans le totémisme ; il cite les divers cas qu'il a pu recueillir ; mais il conclut : « les animaux et les plantes qui sont considérés comme l'habitat d'esprits... ou comme l'habitat où l'on suppose que les morts ont élu domicile, sont regardés comme sacrés, et ne peuvent être tués ni mangés ; mais on ne sait pas s'il existe une association de ces animaux sacrés avec des groupes sociaux, fait qui est nécessaire pour les rattacher au totémisme [2] ». C'est exactement le point de vue classique et celui auquel on doit se tenir dans l'intérêt même de notre science. Si chaque théoricien s'amuse de nouveau à entendre par *totémisme* autre chose que ce qu'on a convenu avant lui en partant des faits [3], nous allons retomber dans la période des

1. Cf. ci-dessus p. 37-38.
2. Rivers, *History of Melanesian Society*, t. II, p. 361.
3. La définition classique et limitative est également adoptée par Ankermann,

discussions verbales, alors que d'autre part rien n'empêche d'introduire des subdivisions auxquelles on donnera des noms spéciaux.

Dans ces conditions, il est inutile de discuter longuement cette autre erreur de Boas, quand il prétend que les théoriciens du totémisme, et surtout Wundt et Durkheim, ont uniquement considéré le totémisme comme un mode des relations entre l'Homme et la Nature. Pour Wundt, ce reproche est immérité, car dans ses volumes et dans son article cité de *l'Anthropos*, il tâche toujours de maintenir liés les deux problèmes et de les considérer comme équivalents. De même Durkheim a sans doute commencé par l'étude des notions, des croyances et des rites, mais un deuxième volume, il le disait expressément, devait traiter de l'étude des relations sociales, notamment de l'exogamie, à laquelle il a d'ailleurs consacré de nombreuses pages dans *l'Année Sociologique*. De même Lang, Westermarck, Rivers, Thomas, Swanton et d'autres encore ont examiné en même temps les deux problèmes sans compter que Frazer, le titre même de son grand ouvrage l'indique, a autant étudié les relations de l'homme avec l'homme que celles de l'homme avec la nature.

Ceci dit, voici comment Boas situe le problème : « L'élément essentiel du totémisme m'apparaît comme étant *l'association entre certains types d'activités ethniques et des groupes d'ap-*

Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika, Zeitschrift fuer Ethnologie, 1915, p. 116 : « le totémisme est la croyance qu'un groupe d'apparentés (clan) se trouve vis-à-vis d'une espèce animale, végétale, etc., dans une relation spécifique permanente et indissoluble, qui est d'ordinaire conçue comme une parenté par le sang, et impose aux deux parties certaines obligations », ce qui provoque la remarque suivante de Goldenweiser, analyse de ce mémoire, *American Anthropologist*, 1916, p. 575 : « l'importance unilatérale accordée à un aspect particulier du totémisme considéré comme essentiel agit désastreusement chez Ankermann sur la discussion théorique du totémisme africain ». On peut dire, au contraire, que l'idée de Boas et de Goldenweiser de donner au mot totémisme un sens tout autre que celui qui est admis, agit désastreusement sur leurs théories générales, et que s'ils veulent désigner une série de phénomènes auxquels le mot totémisme pris dans son sens classique ne convient pas, ils n'ont qu'à inventer un terme nouveau.

parentés au sens le plus large[1], et dans d'autres cas aussi comme une association semblable avec des groupes qui comprennent les membres d'une même génération ou d'une même localité. Comme, en outre, l'exogamie est caractéristique des groupes d'apparentés et l'endogamie des groupes de génération ou des groupes locaux, le *totémisme en arrive à être l'association de types variables d'activités ethniques avec l'exogamie ou avec l'endogamie*[2]. »

Telle est la définition nouvelle que Boas donne du totémisme. Comme pour les formules de Goldenweiser, je ne puis que souhaiter au lecteur d'avoir compris. On nous apprend à l'école qu'une définition ne doit pas contenir d'alternatives ni d'ambiguités ; or des expressions comme « types variables d'activités

1. C'est aussi le point de vue de Goldenweiser, article *Totemism* dans la *New International Encyclopædia*, p. 370-371 et dans *Form and content in Totemism*, American Anthropologist, 1918, p. 287 : « le caractère distinctif du totémisme consiste dans l'association du contenu totémique avec un système de clan », en entendant par clan l'unité sociale héréditaire constituée par tous ceux qui sont apparentés ou qui se considèrent comme apparentés. Mais peu après l'auteur atténue la portée de sa formule générale en reconnaissant que « les cas où des complexes totémiques ne sont pas basés sur des systèmes de clan ou de *gens*, et ceux où ces systèmes ne sont pas porteurs de complexes totémiques sont très rares » (*ibidem*, p. 287). Or de tels cas existent, ce qui suffit pour laisser la porte ouverte à l'indécision : ces cas sont-ils aberrants ou au contraire plus primitifs et plus typiques ? Et la coexistence des deux séries de phénomènes est-elle le résultat d'une nécessité organique ou d'un hasard ? Goldenweiser semble n'avoir pas vu qu'il a remplacé simplement, dans la théorie générale du totémisme, un terme du problème par un autre, celui de l'exogamie ou celui de la descendance par celui de l'organisation parentale. En outre, depuis les critiques de N. W. Thomas, (*Kinship Organizations*, etc. Cambridge University Press, 1906, tout le chapitre I) nous sommes habitués à user des mots clan, tribu, *gens*, etc. avec plus de rigueur ; ce qui distingue le clan des autres systèmes de groupement par parenté, c'est que la filiation y est comptée en ligne utérine, d'où un second problème encore, signalé par Ankermann et d'autres : quelle est la relation spécifique du totémisme avec le mode d'évaluation et de calcul de la filiation ?

2. Boas, *loc. cit.*, p. 323. Voici le texte anglo-américain : « Its essential feature appears to me the association between certain types of ethnic activities and kinship groups (in the widest sense of the term), in other cases also a similar association with groups embracing members of the same generation or of the same locality. Since, furthermore, exogamy is characteristic of kinship groups, endogamy of generation groups or local groups, it comes to be the association of varying types of ethnic activities with exogamy or endogamy ».

ethniques » ont à leur tour besoin d'une définition. D'ailleurs, l'exogamie et l'endogamie étant les seules formes possibles de réglementation matrimoniale (l'alternative opposée étant que le mariage est entièrement libre), on peut au moins simplifier la définition de Boas en disant que « le totémisme est l'association de types variables d'activités ethniques avec la réglementation matrimoniale ».

Je suppose que ces « activités ethniques » sont le tabou alimentaire, l'imposition de l'emblème oral ou visuel, la cérémonie d'initiation, la cérémonie de multiplication, plus rarement la cérémonie du mariage et celle des funérailles. Le mot « variable » concerne probablement le fait que les divers complexes totémiques australiens, mélanésien, néo-guinéen, nord ou sud-américains, africains, etc., ne sont pas constitués par les mêmes éléments, l'un d'entre eux ou plusieurs manquant ici, et d'autres là. C'est une remarque déjà ancienne que les formes locales du totémisme ne sont pas superposables ; mais il aurait mieux valu que Boas s'expliquât plus clairement sur ce qu'il nomme « activités ethniques variables ».

Reste à déterminer le rapport génétique entre le totémisme ainsi compris et la réglementation matrimoniale. « La reconnaissance de groupes d'apparentés et de l'exogamie est un phénomène universel, dit Boas ; le totémisme, lui, n'est pas universel. Or, on peut juger de l'antiquité d'un phénomène ethnique d'après son universalité. L'usage de la pierre, du feu, du langage est extrêmement ancien, et il est maintenant universel. Sur cette base, on a le droit d'affirmer que l'exogamie aussi est très ancienne. En outre, on peut admettre qu'un phénomène qui est universel est dû à une nécessité psychique qui le conditionne régulièrement ; cette supposition peut être faite pour le groupe d'apparentés, mais non pour d'autres cas. Nous pouvons, par conséquent, regarder l'exogamie comme la condition qui a donné naissance au totémisme[1]. »

L'ethnographe américain rejoint ainsi l'indianiste Risley, qui

1. Boas, *loc. cit.*, p. 323-324.

dérivait lui aussi, mais en partant des faits de l'Inde, le totémisme de l'exogamie. Sans vouloir discuter la valeur réelle de la première affirmation, que l'antiquité d'un phénomène social ou culturel est en fonction de son universalité, nous pouvons au moins admettre cette vérité évidente : que la notion de parenté par consanguinité étant une donnée naturelle dans tout le règne animal, date de la naissance même de l'humanité ; et d'autre part, que la notion d'apparentement social (par descendance, par adoption, par initiation, par mariage) date aussi de la naissance des sociétés, puisqu'elle en est l'élément de cohésion. Sur ce point, ethnographes et sociologues sont nécessairement d'accord, et cette vérité reconnue ne s'oppose en rien à la définition que j'appelle classique du totémisme. Car dans cette définition, on donne comme essentielle une certaine notion de parenté, non pas à l'intérieur seulement d'un groupe mais entre deux catégories de groupes, le clan et l'espèce, que dans nos civilisations modernes nous ne regardons comme liées que biologiquement et à distance. Encore cette parenté physique entre l'homme et les animaux n'est-elle assez proche que pour les mammifères, et à divers degrés selon les espèces.

Pourquoi Boas fait-il intervenir l'exogamie, qui interdit non pas l'union sexuelle, le coït animal, entre membres d'un même groupe, mais le *mariage*, c'est-à-dire un mode d'apparentement social opposé à la parenté physique naturelle ? C'est ce qu'on ne voit pas. Sans doute, il explique ensuite « que l'interdiction de l'inceste (au sens large) et même la formation de la notion d'inceste (au sens large) n'a pu naître que dans une forme de famille unilatérale », c'est-à-dire où la parenté n'est comptée que par rapport à l'un des géniteurs seulement, soit la mère soit le père. Et il conclut : « les éléments de l'organisation totémique sont donnés partout où une famille unilatérale est désignée par un élément caractéristique[1] ». Mais ceci ne nous avance pas.

Car, en premier lieu : il est faux de dire que l'exogamie est

1. Boas, *loc. cit.*, p. 324-326.

universelle, ou l'est davantage que le totémisme. Bien mieux, le nombre des cas où le groupe totémique n'est pas exogame est si grand que l'association entre les deux institutions ne peut absolument pas être génétique. C'est ce qu'a bien vu Frazer, et les documents parus depuis n'ont fait qu'augmenter la force de sa constatation. Même Ankermann, dans son exposé des formes du totémisme africain, a été obligé d'admettre l'exactitude de ce point de vue[1] ; et pour les Indiens de l'Amérique du Nord, Swanton est arrivé aux mêmes conclusions[2]. Si l'on se base sur l'argument d'universalité, les partisans de la théorie économique sont certes plus proches de la vérité, car « les activités ethniques » ayant pour but de procurer une nourriture suffisante au groupe entier des apparentés, tant positives comme la chasse, la pêche et les cérémonies de fécondation et de multiplication, que négatives comme les tabous de tuer et de manger le totem, sont à la fois plus universelles et plus nécessaires au maintien de « l'unité sociale ». A côté de ces activités, celle qui consiste à réglementer le mariage n'est qu'un phénomène secondaire, et le produit d'une civilisation déjà formée. Aussi, ne tenant compte que des faits, a-t-on le droit de prétendre, contre Boas, que l'exogamie est récente, du moins plus récente que le totémisme, quand bien même elle serait géographiquement plus répandue, ce qui reste à prouver.

En deuxième lieu : comment peut-on faire dériver d'une interdiction tout un système complexe de relations à la fois cosmiques et sociales. Si déjà la théorie proposée par Salomon Reinach, et selon laquelle la religion proviendrait du scrupule c'est-à-dire du tabou, est fausse, il est plus impossible encore d'admettre que le système totémique, qui réagit sur toutes les activités (économiques, magiques, juridiques) puisse provenir d'un tabou qui n'est même pas sexuel, mais social ; même pas naturel, mais artificiel ! *Ce n'est pas le coït sexuel entre*

1. Ankermann, *loc. cit.*, p. 161 et suiv. avec carte montrant la répartition géographique en Afrique tant du totémisme que de l'exogamie avec les zones considérables de non-coïncidence.

2. Cf. ci-dessus, p. 30.

consanguins qu'interdit l'exogamie, mais seulement l'introduction comme membres adultes dans un groupe social déterminé des filles qui sont nées à l'intérieur de ce groupe et qui de naissance lui étaient apparentées[1]. D'autre part, à l'interdiction de se marier entre soi correspond une limitation : on ne peut pas se marier avec une fille de n'importe quel autre groupe, mais seulement avec les filles des groupes qui constituent une unité plus grande dite tribu. Le véritable problème de l'exogamie, et c'est sur quoi on a jamais insisté suffisamment, est non pas *l'interdiction* de se marier avec certaines femmes, mais *l'obligation* d'introduire dans le clan des femmes provenant de certains autres clans : c'est l'élément positif, et non pas l'élément négatif, de la réglementation matrimoniale qui importe.

Boas a donc ici encore été victime de graves erreurs d'optique ; c'est sans doute l'incapacité où il se trouvait de s'exprimer clairement qui a imposé à son article un style aussi embarrassé. On remarquera enfin que lorsque Boas choisit parmi les divers éléments du complexe totémique le seul élément exogamique pour en dériver tous les autres, et même le complexe entier en tant que combinaison particulière, il commet précisément la faute de méthode que lui-même et Goldenweiser reprochent à Frazer, Lang, Durkheim ou Wundt : il isole un caractère qui n'est pas distinctif du totémisme et qui l'est d'autant moins qu'il existe très souvent comme institution autonome, et le regarde comme le germe des autres caractères. Il a fait comme ses prédécesseurs : il a simplement affirmé, mais non prouvé, que ce caractère est plus important que les autres. Leur interprétation avait au moins l'avantage de se maintenir dans les limites d'une définition simple, intelligible et admise, tandis que la méthode de Boas, qui ne conduit à aucun résultat nouveau, bouleverse sans raisons suffisantes la terminologie devenue classique.

1. Aussi peut-on rejeter sans longues discussions toutes les théories *biologiques* de l'exogamie (Spencer, Westermarck, Frazer, etc.).

CHAPITRE II

La théorie de Thavenet. — Tableau des théories du totémisme de 1791 à 1920. — Exposé et justification sommaires de la théorie classificatrice, parentale et territoriale de l'auteur. — Conclusions.

Cet examen critique des théories sur le contenu, les formes et les origines du totémisme proposées depuis un demi-siècle par un grand nombre de savants montre qu'aux explications simples des débuts ont succédé des explications de plus en plus complexes et nuancées, et à mesure que des découvertes nouvelles et des recherches directes plus approfondies démontraient que comme tous les autres phénomènes sociaux, le totémisme est lui-même complexe dans son contenu, variable dans ses formes et soumis aux grandes lois de l'évolution progressive et régressive. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de rappeler ici que dès le début du XIXe siècle, un missionnaire français chez les Algonquins, le père Thavenet [1], dont les manuscrits sont restés longtemps inédits, avait en quelques mots prévu, pour ainsi dire, la plupart des théories récentes du totémisme et sérié évolutivement ses éléments caractéristiques, ou *principes :*

« *Ote* pris à la lettre signifie la famille, c'est-à-dire le père, la mère et les enfants; par extension, il signifie toutes les personnes qui vivent dans un même logis, sous un même chef ; et en style de gouvernement, il signifie une tribu. Les Nations, dans l'origine, n'étaient composées que de quelques familles ; de ces quelques familles, il en est sorti d'autres, qui forment autant de races, autant de tribus, comme chez les Juifs. Il est à

1. Cité par Cuoq, *Lexique de la Langue Algonquine*, Montréal, 1886, p. 312-313, s. v. *Ote*; l'abbé Thavenet, sulpicien, naquit à Châteauroux en 1763, vécut au Canada de 1794 à 1815, revint en France en 1815 et mourut à Rome en 1845. Je dois ces renseignements à mon ami G. Huet.

présumer qu'en se réunissant en Nation, chaque famille a conservé son *Manitou*, l'animal qui dans le pays d'où elle venait était le plus beau, ou le plus fort ami de l'homme, ou le plus craint, ou le plus commun, l'animal auquel elle chassait ordinairement, et dont elle faisait sa nourriture principale, etc. ; que cet animal est devenu la marque distinctive de chaque famille, et que chaque famille l'a transmis à sa postérité pour être le symbole perpétuel de chaque tribu. On doit donc, quand on parle d'une tribu, la désigner par l'animal qui en est le symbole. »

On ne saurait définir avec plus de précision et plus de clarté le mécanisme suivant lequel se sont successivement groupés les éléments constitutifs du totémisme tel qu'on l'observe de nos jours, ni mieux situer réciproquement les différents arguments psychologique, utilitaire général, alimentaire, emblématique et nominaliste. Ce qui nous intéresse ici le plus, c'est que Thavenet définit bien le totem collectif et l'attribue au début à la famille restreinte, puis à la maisonnée, non pas au clan, ce qui s'accorde avec les observations récentes de Kroeber analysées ci-dessus.

En classant chronologiquement les théories proposées, on obtient le tableau suivant, où je n'inscris pas, cependant, quelques opinions isolées comme celle de Virchow [1] qui pensait que le « totémisme est un sentiment confus du darwinisme » ou des juxtapositions, comme celle de Nicolas Kharouzine [2], construites sans critique approfondie des théories antérieures.

1. Rudolf Virchow dans la *Zeitschrift fuer Ethnologie*, 1889, p. 164.
2. Nikolai Kharuzin, *Etnografia* (en russe), t. IV, *Vièrovaniia* (*Croyances*), St-Pétersbourg, 1905, p. 54-55, 100-103.

DATE	AUTEUR	NOM DE LA THÉORIE [1]
1791	J. Long	Individualiste.
déb. du XIXe	Thavenet.	Familiale, psychologique et utilitaire.
1869-70	Mac Lennan. . . .	Zoolâtrique.
1870, 1878	H. Spencer	Nominaliste et ancestrolâtrique.
1872	Max Muller	Emblématique-héraldiste.
1876, 1911	Lubbock (Avebury).	Evhémériste-nominaliste.
1884, 1912	A. Lang	Nominaliste.
1884	Rob. Smith	Sacrificielle.
1884, 1887	Wilken	Ancestrolâtrique-réincarnationniste.
1890	J. G. Frazer (*a*) . .	De l'âme extériorisée.
1896	Keane	Héraldiste.
1897	A. Fletcher	Individualiste (*manitou*).
1899	Tylor	Réincarnationniste.
1899, 1914	Bald. Spencer . . .	Magico-économique (*intichiuma*).
1899	Frazer (*b*).	Magico-économiqne (*intichiuma*).
1900	Pikler et Somlô . .	Pictographique.
1901, 1915	Risley	Exogamique.
1901, 1904	Hill Tout.	Individualiste (*sulia*).
1901, 1912	Hose et Mac Dougall.	Individualiste (*nyarong*).
1902	Powell.	Emblématique-héraldiste.
1902	Haddon	Localiste, alimentaire et commerciale.
1905, 1910	Frazer (c).	Conceptionnelle-réincarnationniste.
1907	Zmigrodzki [2]. . . .	Panthéiste.
1908	P. W. Schmidt. . .	Commerciale-localiste.
1908, 1912	Reuterskiöld. . . .	Localiste, utilitaire et dynamiste.
1909, 1914	W. H. R. Rivers . .	Réincarnationniste-psycholog. et ethnique.
1910-1914	W. Wundt	Ancestrolâtrique-héraldiste.
1910	Thurnwald	Psychologique.
1910	M. Hébert	Dynamiste.
1911	Torres.	Conceptionnelle-nominaliste et pictographique.
1911, 1920	Van Gennep. . . .	Classificatrice, parentiste et territorialiste (sociale).
1912	Durkheim.	Emblématique-collectiviste (sociologique).
1912, 1918	Goldenweiser . . .	Du modèle (ou convergentielle).
1913	Karutz	Emaniste.
1913	Freud	Psycho-analytique.
1913	Heape	Bio-sexuelle.
1913	Bork [3].	Cosmographique.
1914	Dussaud	Vitaliste.
1914	Saintyves.	Localiste-dynamiste.
1914, 1920	Loisy	Localiste-ancestraliste, alimentaire et magique.
1916	Boas	Matrimoniale.

1. Ces noms sont établis de manière à signaler au moins les principaux éléments de chaque théorie, sinon tous ; il est rare qu'un théoricien ait fondé toute sa théorie sur une seule d'entre les nombreuses constituantes du totémisme; le trait d'union indique que les deux constituantes sont regardées par l'auteur comme subordonnées (la deuxième à la première), la juxtaposition par virgules que les constituantes totémiques choisies comme principales sont regardées par le théoricien comme équivalentes et plus ou moins contemporaines.

2. Michel Zmigrodzki, *Totemism, Studyum do historii religii* (en polonais), tir. à part du *Sbornik* de la Société historico-philologique de Kharkow, 1907; la théorie de ce savant est une forme modernisée de l'ancienne théorie de la dégénérescence : « le totémisme de l'Australie n'est pas autre chose que le panthéisme des anciens Hindous, qui existait dans le peuple tout entier et avait été apporté par eux de leur demeure originelle; ce panthéisme s'était ensuite modifié, par suite d'une fausse compréhension ; il a été ensuite transporté sous sa forme modifiée en Australie où, au cours des siècles et par suite de l'éparpillement des groupes immigrés, il s'est déformé et a dégénéré ». Je crois inutile de discuter cette construction théorique.

3. F. Bork, *Neue Tierkreise,* Mitteil. der Vorderasiatischen Ges. Leipzig, 1913; je ne connais les théories de ce savant que par le prospectus d'octobre 1913 de la maison Hinrichs : « le deuxième article du livre montre l'existence, dans la division totémique de la tribu indienne des Sia, de plusieurs zodiaques animaux jusqu'ici inconnus, qui pourraient provenir de la Dodekaoros du monde classique; cet article se rattache à un mémoire antérieur du même auteur et apporte des arguments nouveaux en faveur de cette opinion que le totémisme est, dans sa diffusion mondiale, le résidu des conceptions cosmographiques d'un peuple civilisé de l'antiquité ».

Les tendances qui ont présidé à l'élaboration de ces théories se groupent en deux catégories. Dans la première se rangent les théories dont l'auteur a choisi parmi les phénomènes totémiques l'un d'entre eux qu'il a considéré soit comme le germe du système totémique entier, soit comme un noyau autour duquel les autres éléments jadis autonomes ou appartenant à d'autres systèmes sont venus se grouper. Ainsi pour Lang le nom, pour Frazer l'idée de conception merveilleuse, pour Durkheim l'emblème sont le germe du totémisme d'où sont sortis, par évolution naturelle, les tabous, les cérémonies, les pratiques de toute sorte et des notions qui ont un caractère de croyance comme la notion de la parenté spécifique. Pour d'autres, comme Reuterskiœld ou Schmidt, ce sont l'utilité générale ou l'utilité commerciale qui ont servi de noyau de concentration.

A la deuxième catégorie appartiennent les théories dont l'auteur met sur un même plan plusieurs éléments constitutifs du totémisme, sans accorder une valeur de priorité, chronologique ni évolutive, ni une valeur supérieure de force attractive à l'un d'eux, mais pense que ces éléments se sont joints pour former le complexe totémique par des mouvements équivalents, sinon isochrones. Ainsi ont raisonné Thurnwald avec son milieu psychique et Goldenweiser avec son adaptabilité convergentielle.

L'auteur du présent mémoire est donc dans l'obligation de choisir parmi ces deux attitudes opposées. Il préfère sans hésiter la première. En effet, on peut bien admettre en chimie et en cristallographie des tendances inhérentes aux corps, tendances de mouvement et tendances de groupement. Mais une société humaine a pour composantes primordiales des forces individuelles dont chacune peut, à n'importe quel moment, réagir sur les dispositions et sur les mouvements tendantiels hérités ou en voie d'accomplissement. J'ai trop souvent insisté sur ce pouvoir de l'individu, même dans les sociétés primitives, de modifier la situation collective pour avoir besoin d'y revenir ici ; au surplus, les résultats obtenus par ceux qui mettent au

premier plan le collectif sont tellement contraires aux faits d'observation et tellement factices qu'il est devenu inutile de continuer cette lutte méthodologique.

Que si on analyse l'évolution des institutions modernes en remontant à leur origine, par exemple de notre droit privé, de notre système de mariage, du christianisme, etc., on discerne comme point de départ réel, non pas des tendances collectives et inconscientes mais un petit noyau de concepts, de sentiments et d'actes le plus souvent incarnés en un homme ou tout au plus en une petite minorité ; c'est de ce noyau qu'est sortie progressivement, par un double processus de multiplication interne et d'adjonctions extérieures, l'institution complexe telle qu'elle se présente aujourd'hui à l'observation. Il n'y a aucune raison de penser que les hommes dits primitifs, ceux de maintenant comme ceux d'autrefois, aient acquis leurs institutions, elles aussi complexes au moins relativement, d'une autre manière que les Blancs de l'Europe civilisée.

Cette question de principe résolue, il reste à sérier les éléments du totémisme par ordre d'importance spécifique, ce qui détermine en même temps leur ordre chronologique. On a vu que les divers savants ont choisi tantôt l'un, tantôt l'autre de ces éléments, soit le nom, soit l'emblème, etc.

Les raisons de ces choix ont été exposées et critiquées ci-dessus, ce qui nous a permis d'éliminer du nôtre tous ceux d'entre ces éléments qu'il convient, selon nous, de regarder comme secondaires. L'étude des faits et l'étude parallèle des théories ramène toujours en définitive à ne regarder comme éléments universels et nécessaires du totémisme que :

1° la notion, le sentiment et l'institution de la parenté entre un groupe et une espèce ;

2° la localisation sur un territoire délimité du groupe humain et d'une partie de l'espèce avec laquelle il se juge en relation de parenté.

Tous les autres éléments du totémisme sont fluides et mouvants, faibles ou accusés ; parfois il en manque, parfois s'ajoutent des éléments qui, de par leur essence, n'ont rien à voir

primitivement avec le totémisme. C'est donc de l'observation faite ci-dessus qu'il convient, selon moi, de partir pour édifier une théorie viable des origines et de l'évolution du totémisme. C'est pourquoi, après avoir rappelé que le totémisme est un système spécial de classement des êtres et des choses [1], j'ai formulé en 1911 ma théorie personnelle dans les termes suivants : « la solution du problème des origines du totémisme ne se trouvera qu'en partant du totémisme territorial : le système de classement des individus sur la base totémique n'a pas eu d'autre objet aux origines que de répartir entre les groupements secondaires de la société générale des portions de territoire et tout ce qui était produit sur ces portions de territoire ou y vivait [2] ».

Il convient maintenant de développer le contenu de cette formule, ce que je ne ferai ici que brièvement, quitte à publier plus tard une démonstration documentaire et détaillée. L'hypothèse a pour point de départ les deux nécessités fondamentales de tout groupement animal ou humain : il faut assurer la cohésion interne du groupe en chaque lieu et il faut assurer la continuité du groupe au travers des générations successives. A tous les peuples s'impose également cette double nécessité, et c'est elle qui est à la racine de toutes les institutions : droit, mariage, cérémonies périodiques, rites de passage, réglementation de l'acquisition et de l'échange des aliments, des biens mobiliers et immobiliers. Donc le totémisme doit avoir été dès ses débuts, et a continué d'être toujours, un procédé destiné à maintenir la cohésion actuelle et à assurer la continuité future.

Mais ce double but peut être atteint de bien des manières, et le totémisme n'est que l'un des moyens, et même pas le plus primitif, qu'a mis en œuvre l'humanité considérée globalement. Là où le totémisme s'est constitué, il a nécessairement attiré à lui des procédés dont le but pratique était le

1. Dans *Folk-Lore*, t. XXII, 1911, p. 101 et dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t. V, 1912, p. 91-95.
2. *Ibidem*, p. 98.

même, exogamie, fraternités magiques, etc., mais qui faisaient partie d'autres systèmes de cohésion et de continuité. Ailleurs un système non-totémique a pu attirer à lui des éléments appartenant à des sociétés voisines. Les deux alternatives se sont produites en effet et c'est ce qui explique la diversité des formes du totémisme et du pseudo-totémisme modernes.

Que la société ait commencé par la horde, la famille patriarcale, la famille maternelle, le mariage de groupe, c'est toujours l'idée et le sentiment d'apparentement qui est la base de la cohésion collective. Certains peuples ont utilisé comme théorie justificative par exemple la descendance à partir d'un héros éponyme ou d'un dieu anthropomorphique, d'autres la réincarnation des ancêtres, d'autres la notion totémique de parenté spécifique, mais il n'y a pas de raison de croire l'une de ces théories antérieure aux autres. L'idée de parenté totémique est un fait donné, qui est primordial, et n'a pas besoin d'être cherché ailleurs que dans le pouvoir imaginatif et le besoin social de classement de tous les hommes.

Car chaque société ordonnée classe de toute nécessité, non pas seulement ses membres humains, mais aussi les objets et les êtres de la nature, tantôt d'après leurs formes extérieures, tantôt d'après leurs dominantes psychiques, tantôt d'après leur utilité alimentaire, agraire, industrielle, productrice ou consommatrice [1]. Là encore, rien ne permet de considérer que tel système de classement, par exemple le système zoologique du totémisme ou le système cosmographique, ou le système professionnel (castes), soit antérieur aux autres. Le classement

1. On voit que je n'admets pas le point de vue de Durkheim, *Formes Élémentaires*, p. 318, qui pense que la classification cosmique des êtres (y compris les hommes) et des choses est une conséquence du totémisme ; je prétends au contraire que la forme spéciale de classification cosmique qui se constate dans le totémisme en est, non pas même une nuance, mais l'une de ses parties constitutives primitives et essentielles ; car les peuples qui n'ont pas le totémisme possèdent aussi un système propre de classification, qui est lui aussi l'un des éléments primordiaux de leur système d'organisation sociale générale et réagit en cette qualité sur les institutions magico-religieuses et laïques, tels le système des orients, le dualisme chinois et persan, le cosmographisme assyro-babylonien, le système dit magique des correspondances sympathiques, etc.

détermine entre les individus situés sous la même rubrique un lien spécial qui, dans son essence psychologique, est proche du lien de parenté.

Ainsi la notion de parenté totémique est formée de trois éléments : la parenté physiologique qui, étant données les connaissances des demi-civilisés quant au mécanisme de la procréation, est la moins précise ; la parenté sociale, qui est déterminée par l'adjonction au groupe d'hommes primitivement étrangers (par initiation, adoption, fraternisation, mariage); et la parenté cosmique ou classificatrice, qui relie tous les hommes d'un groupe aux êtres ou objets situés théoriquement dans ce groupe. Ce qui caractérise le totémisme, ce n'est pas l'existence dans le système de l'une ou de l'autre de ces trois notions de parenté, avec les sentiments qui les accompagnent et les actes (rites et cérémonies) qui les dramatisent, mais la combinaison particulière de ces trois éléments, tout comme une certaine combinaison de cuivre, de soufre et d'oxygène forme du sulfate de cuivre [1].

Un autre fait fondamental est que pour avoir de la durée, pour persister malgré la disparition des générations successives, malgré les guerres, les épidémies, les cataclysmes de toute sorte, les migrations définitives ou périodiques, les immigrations d'étrangers, les émigrations de membres agrégés au groupe, malgré les difficultés économiques, le groupe doit pos-

1. C'est pour cette raison, et non pour celles qu'expose A. A. Goldenweiser, *Form and Content in Totemism*, Am. Anthropologist, 1918, p. 288, et qui sont superficielles, que je regarde comme justifié le maintien, dans la terminologie ethnographique et hiérologique, de la notion et du terme de totémisme. Erronée est l'opinion de Lowie qui dit, *On the principle of Convergence*, Journ. of Am. Folk-Lore, 1912, p. 42, que « le temps est venu où l'on doit reconnaître qu'un ethnographe qui identifie le totémisme des Indiens nord-américains de l'Ouest et le totémisme mélanésien tombe au rang du zoologue qui classerait ensemble les baleines et les poissons, ou les chauve-souris et les oiseaux » ; car il ne s'agit dans les trois cas signalés que d'analogies formelles; si les zoologues ne classent pas ensemble les baleines et les poissons malgré leur ressemblance extérieure et l'identité de leur milieu extérieur, c'est qu'ils ont discerné une différence anatomique et physiologique; les ethnographes qui classent sous une même rubrique générale le totémisme américain, australien, mélanésien le font parce qu'ils ont discerné entre ces totémismes une identité anatomique et physiologique interne, malgré les différences morphologiques extérieures.

séder un certain territoire, dont les limites sont connues de ses voisins, et dont l'étendue dépend normalement de la richesse du sol, de l'eau potable, de la faune et de la flore. Il n'y a pas de peuple, aussi primitif soit-il, Fuégiens ou Veddas, qui ne tienne avant toute chose à l'intégrité de son territoire. Ceci paraît une banalité : mais il fallait la formuler de nouveau parce qu'aucun des théoriciens, ou presque, n'a semblé comprendre que le lien du totémisme et du territoire est essentiel.

Beaucoup de savants ont sans doute remarqué le soin avec lequel les totémistes localisent la demeure des enfants ancestraux et du totem animal : d'où les théories uniquement ou partiellement localistes énumérées ci-dessus. Mais cette localisation n'est que le cas individuel du fait général que les membres du groupe humain et les membres du groupe naturel existent à l'intérieur de certaines limites territoriales. Il est normal que les individus de l'espèce totémique (ou leurs âmes-enfants) possèdent sur ce territoire leur domicile particulier tout comme les hommes y ont leur maison. Cette assimilationmatérielle est imposée par le fait même de l'assimilation spécifique. Au surplus, les dieux d'une tribu, d'une cité, d'une nation, et même le saint de la paroisse et le prêtre qui repousse la grêle étendent leur puissance et leur droit de contrôle vis-à-vis des puissances malfaisantes non pas sur le sanctuaire seul, mais sur le territoire tout entier du groupement humain protégé. On notera ici encore qu'aucun système d'appropriation collective d'un territoire délimité n'a un droit théorique d'antériorité : les divers groupes primitifs ont inventé divers systèmes, qui peuvent différer formellement ou coïncider par certaines de leurs parties. Bien mieux, les divers peuples qui ont inventé indépendamment les uns des autres le totémisme comme procédé de cohésion et de continuité ont autrement élaboré les détails de sa mise en œuvre dans la vie quotidienne et de son adaptation aux cas particuliers, individuels ou épisodiques. Aussi, bien que par leur base fondamentale les totémismes des Indiens nord-américains, des Bantous et des Australiens s'identifient sur les deux éléments de la parenté et de la territo-

rialité, leurs formes externes diffèrent et ceci par l'emploi prépondérant d'un mode d'expression ou d'un autre. Ainsi la cérémonie de multiplication du totem sur le territoire du groupe totémique humain, cérémonie périodique dont le but essentiel est le renouvellement de la cohésion et de la continuité totémiques, ne se rencontre pas chez les Bantous totémistes, qui fondent en règle générale leur cohésion de groupe et leur continuité sur un système de croyances et de cérémonies ancestrolâtriques, avec localisation précise de la demeure de ces ancêtres en des sanctuaires connus.

Si l'on examine à nouveau les documents descriptifs et les théories sur le totémisme en se plaçant à notre point de vue, on constate que la plupart des difficultés s'éliminent qui apparaissaient comme des contradictions, des dégénérescences, des emprunts, des déviations. Il est bien entendu que le totémisme tel qu'on l'observe de nos jours n'est pas primitif, mais évolué : pourtant sous toutes ses formes et chez tous les peuples, il a conservé sa moëlle. La *manière* dont les totémistes actuels expliquent la notion de parenté est un élément superficiel et en tout cas, par nécessité, contraire aux lois scientifiques. Ce n'est pas une de ses nuances, comme le conceptionnisme des Australiens, qui a pu donner naissance à l'élément parental du totémisme ; c'est juste le contraire. D'autre part, on ne peut regarder comme primordial l'un seulement des caractères du territoire, par exemple sa productivité en biens d'échange, ou sa capacité alimentaire, parce qu'un territoire même pauvre et en majeure partie inculte ne vaut pas tant pour les hommes d'un certain moment comme demeure actuelle que comme demeure éternelle de toutes les générations à venir.

Cette notion, intimement liée à un sentiment qu'on pourrait appeler biologique, est d'autant plus puissante que la tribu, unité politique, est plus éparpillée sur une vaste surface ; notion et sentiment se sont manifestés avec violence chez les Grecs et dans leurs colonies ; ils subsistent même dans nos civilisations modernes malgré l'action contraire et destructive des chemins de fer, des transatlantiques et des avions.

Quelques preuves directes, étaieront davantage ma théorie. Les mythes de l'Alcheringa, qui décrivent les voyages des ancêtres totémiques, à la fois humains et animaux, dans, sur et par-dessus l'Australie sont visiblement des mythes d'appropriation d'un territoire délimité au profit du groupe totémique humain, avec localisation perpétuelle de l'ancêtre de chaque groupe dans une demeure fixe à partir du moment où son choix s'est porté sur ce territoire. Les lieux spéciaux où s'entassent les enfants humains futurs avant que de pénétrer dans le corps d'une femme sont situés sur le territoire du clan et en assurent l'appropriation.

Les cérémonies périodiques dites *intichiuma* ont pour objet de maintenir constante la faune, la flore et même les rochers et les astres du territoire approprié par le clan totémique humain ; aussi des cérémonies de ce type sont-elles exécutées, non pas seulement pour les totems végétaux et animaux qui ont une valeur alimentaire ou utilitaire, mais pour tous les totems sans exception ; il arrive que même des groupes humains qui n'ont plus de représentants vivants participent pourtant à la cérémonie au moyen d'une sorte de fidéi-commis posthume. Bref le groupe totémique possède par définition une sorte de maison meublée qui se transmet de génération en génération et dont tout le contenu, utile ou non, doit rester en l'état et ne peut pas être aliéné.

Quant au nom et à l'emblème, il y a longtemps qu'on leur a reconnu le caractère d'un lien symbolique ; et à maintes reprises j'ai montré ici qu'en cette qualité ils ne peuvent être une cause, mais seulement une conséquence, non pas même du totémisme mais de toute forme d'organisation collective. Les emblèmes des sections de camions automobiles et des escadrilles d'avions répondent exactement au même but que les emblèmes totémiques primitifs : ils rendent visible un lien qui préexiste de par la communauté d'activité militaire spécialisée.

La tendance à la cohésion sociale lutte sans cesse avec la tendance à la dissolution et à l'éparpillement. Or, c'est un fait que tout classement, s'il établit un lien de solidarité dans cha-

cune des sociétés spéciales discriminées, tend aussi à affaiblir le lien mutuel de toutes ces sociétés spéciales et leur lien avec l'ensemble de la société générale, chez nous appelée nation et représentée par le gouvernement. De même que l'organisation moderne de la France résiste à la tendance dissolutive par la hiérarchie des administrations locales vis-à-vis de l'administration centrale, de même le lien tribal des clans totémiques est maintenu par les réunions périodiques, au nombre desquelles figurent les cérémonies de l'*intichiuma*. Bien mieux, les Urabunna et les Gongaru de l'Australie centrale ont si bien senti le danger qu'ils ont établi un système d'après lequel chaque individu lors de sa réincarnation change de sexe, de phratrie et de totem [1] ce qui fait passer tous les individus, avec le temps, par le cycle entier des sociétés spéciales de la tribu. Le totémisme maintient donc le rapport, non seulement des parties composantes de la société avec le tout social, mais aussi de ce tout social avec la nature entière.

Il me semble que l'exogamie joue un rôle identique, mais uniquement humain. Les théoriciens n'ont toujours considéré dans l'exogamie que sa partie négative, à savoir l'interdiction d'épouser telles ou telles femmes. Ils l'ont expliquée de bien des manières dans le détail, mais toujours au fond par une aversion instinctive (*avoidance*) soit pour le mélange des sangs, soit pour l'inceste [2]. Aucun d'eux n'a étudié de près la partie

1. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 148-149.

2. Voir l'exposé et la discussion de ces théories dans Frazer, *Tot. and Exog.*, t. IV, p. 71-92 (théorie de Mac Lennan : il attribue l'exogamie au manque de femmes déterminé par l'infanticide des filles); p. 92-99 (théorie de Westermarck: il la dérive de la répulsion sexuelle qu'éprouvent l'un pour l'autre les individus élevés ensemble, répulsion qui détermine celle de l'inceste et devient instinctive) ; p. 100-103 (théorie de Durkheim : l'exogamie serait due à la répugnance pour le mélange du sang du clan) ; p. 104-105 (théorie de Morgan : l'exogamie serait une réaction contre le système antérieur de la promiscuité sexuelle et du mariage de groupe) ; Frazer, p. 105-169, accepte avec quelques modifications la théorie de Morgan. G. Buschan, *Das Sexuelle in der Voelkerkunde*, tir. à part du Moll's *Handbuch der Sexualwissenschaften*, Leipzig, 1912, préfère, p. 265-271, la théorie de Herbert Spencer et de Lubbock, qui fait de l'exogamie une survivance du mariage par rapt et de l'échange des femmes un système de compensation pour établir la paix et l'alliance intertribales ; cette théorie a contre elle

positive de l'exogamie, à savoir l'obligation d'épouser telles ou telles femmes et non d'autres, l'obligation de se marier étant absolue chez tous les totémistes vrais ; ils n'admettent le célibat ni de l'homme, ni moins encore de la femme, ce qui ne signifie pas d'ailleurs que l'acte sexuel soit lui aussi obligatoire ; qui n'a pas d'enfants, en adopte.

Ceci étant, l'exogamie a pour résultat et probablement pour but de relier entre elles certaines sociétés spéciales qui sans cela n'entreraient pas plus en contact, normalement, que les maçons de Rouen et les coiffeurs de Marseille. En étudiant de ce point de vue les tableaux matrimoniaux et le système classificatoire de la parenté chez les divers peuples totémistes et non-totémistes, on constate que l'élément positif de l'exogamie est socialement tout aussi puissant que son élément négatif, mais que là, comme dans tous les codes, on ne spécifie que ce qui est défendu, pour que la société puisse continuer de vivre par la mise en acte de ce qui est licite, c'est-à-dire moral et bon. L'institution sous ses deux aspects indissolubles sert donc au renforcement de la cohésion, non pas tant des membres du clan entre eux, que des divers clans vis-à-vis de la société générale. Il s'établit un chassé-croisé matrimonial de génération en génération d'autant plus compliqué que la tribu, unité politique, existe depuis plus longtemps et s'est répartie en un plus grand nombre de fractions, chassé-croisé et mélange alternatif dont l'exogamie assure la régularité et le retour périodique.

Si donc on rencontre l'exogamie concurremment avec le totémisme chez un peuple, c'est que ce peuple a jugé bon de renforcer la cohésion sociale déjà établie par le totémisme en y adaptant un autre système encore qui rejoint le premier par le facteur de la parenté physique et sociale et s'en distingue, sans s'y opposer, par l'élimination de la parenté cosmique. Ce même rôle, l'exogamie est apte à le jouer dans des sociétés générales

que l'exogamie fonctionne, non pas entre tribus, mais entre clans d'une même tribu ou d'une même unité politique, jamais entre deux unités politiques. Toutes ces théories, fondées uniquement sur l'aspect négatif de l'exogamie sont, selon moi, à côté de la question.

constituées sur d'autres bases que le totémisme; aussi la répartition géographique des deux institutions ne coïncide-t-elle que sur quelques points seulement du globe.

On raisonnera de même en considérant tour à tour les autres institutions qui parfois se rattachent et parfois ne se rattachent pas au totémisme, telles que les sociétés secrètes, les fraternités magiques, les cérémonies agraires, la règlementation des marchés et des spécialités professionnelles, le système classificatoire, la filiation utérine, etc. Bref, le totémisme est un mode particulier, nettement distinct, parfaitement viable, de combinaison de l'apparentement et de la territorialité collectifs, institué et perfectionné dans le but de résoudre le problème fondamental de toutes les sociétés générales (tribu, cité, nation) : comment assurer la cohésion et la durée sociales malgré le changement des individus, la tendance à l'autonomie des groupements secondaires (famille, clan, caste, etc.), les crises du milieu intérieur et l'hostilité du milieu extérieur.

INDEX ANALYTIQUE

A

B

C

D

E



TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

DEUXIÈME PARTIE

TROISIÈME PARTIE

MAYENNE, IMPRIMERIE CHARLES COLIN

MAYENNE, IMPRIMERIE CHARLES COLIN